Lector univ. dr. Dumitru Borțun

SEMIOTICĂ. LIMBAJ ŞI COMUNICARE

Bucureşti - 2001

C U P R I N S

PREFAȚĂ

I. ABORDAREA SEMIOTICĂ A COMUNICĂRII / 9
1. Şcoala proces / 11
2. Şcoala semiotică / 18
Note / 23
Trimiteri bibliografice / 28

II. COMUNICARE ŞI LIMBAJ / 31
1. Atitudini față de limbaj; concepții despre natura limbajului / 32
2. Cotitura lingvistică / 37
Note / 44
Trimiteri bibliografice / 54

III. ABORDAREA FILOSOFICĂ A LIMBAJULUI / 57
1. Abordări "riguroase" şi abordări "neriguroase" în filosofia limbajului / 57
2. Semnificația epistemologică a confruntării celor două tipuri de abordare / 61
Note / 67
Trimiteri bibliografice / 71

IV. BARIERE ÎN COMUNICAREA INTERCULTURALĂ / 73
1.Tehnicile de problematizare şi paradigmele culturale / 73
2. Imunitatea paradigmelor şi revoluțiile paradigmatice / 78
Note / 81
Trimiteri bibliografice / 85

V. CLIVAJE ÎN COMUNICAREA INTERIDEOLOGICĂ / 87
1. Formele de viață şi interesele de cunoaştere / 87
2. Referențialele culturale şi ideologice / 89
Note / 94
Trimiteri bibliografice / 99

VI. CONDIȚII DE REALIZARE A COMUNICĂRII INTERCULTURALE ŞI INTERIDEOLOGICE / 101
1. Critica relativismului / 101
2. A treia cultură şi schimbarea referențialelor / 103
Note / 110
Trimiteri bibliografice / 112

VII. NOUA EPISTEMOLOGIE – PIONIERUL UNEI NOI PARADIGME SPIRITUALE / 115
1. Ştiință şi epistemologie; tendințe actuale în epistemologie / 115
2. Raționalitatea neliniară – o nouă paradigmă a comunicării / 121
Note / 132
Trimiteri bibliografice / 135

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ / 137

ANEXE / 151

P R E F A Ț Ă

Prin predarea acestei discipline se urmăreşte asimilarea de către studenţi a acelor cunoştinţe necesare pentru înţelegerea profundă a proceselor de comunicare pe care studenţii de la cursurile de zi nu le-au studiat în liceu, iar cei de la cursurile postuniversitare nu le-au studiat la cursurile din învăţământul superior ne-filosofic: elemente de semiotică, filosofia limbajului, filosofia ştiinţei, teoria cunoaşterii ştiinţifice (epistemologie), logica ştiinţei etc.

Cursul se vrea o introducere în abordarea semiotică şi epistemologică, precum şi o pledoarie pentru caracterul fundamental al acestor abordări în teoria actuală a comunicării. În absenţa unor astfel de abordări, rămân de neînţeles şi de neexplicat o serie de fenomene esenţiale pentru procesul comunicării, a căror cunoaştere este urmărită prin obiectivele disciplinei:

a. cunoaşterea condiţiilor de posibilitate ale comunicării;

b. cunoaşterea obstacolelor care stau în calea unei comunicări reale;

c. criteriile după care se poate discrimina între comunicarea reală şi comunicarea aparentă;

d. cauze (sociale, culturale, ideologice şi intelectuale) ale "incompetenţei comunicaţionale";

e. implicaţiile psihologice şi sociale, inclusiv politice, ale comunicării aparente;

f. căile de realizare a unei comunicări reale (între culturi şi religii, grupuri sociale şi profesionale, instituţii şi indivizi, între forţe politice şi între ideologii);

g. cunoaşterea celor mai recente evoluţii în filosofie şi în epistemologie, în cercetarea lingvistică, sociologică şi politologică privind fenomenul comunicării.

Temele de seminar dezvoltă şi nuanţează problematica de mai sus, în cadrul unui număr de ore egal cu cel al orelor de predare. În activitatea de seminarizare, dialogul pe marginea lucrărilor consultate va lua mai multe forme:

- prezentarea de către studenţi a unor recenzii, urmată de întrebări şi răspunsuri;
- prezentarea unor referate elaborate de studenţi, pe baza unei bibliografii mai complexe, urmată de dezbateri;
- dezbateri pe marginea bibliografiei recomandate şi a cursului predat cu o săptămână în urmă.

Disciplina "Semiotica. Limbaj şi comunicare" este prevazută în planul de învăţământ al facultăţii cu verificare prin examen, în sesiunea de iarnă.

La cursurile de zi, examinarea are loc pe bază de bilete, fiecare bilet conţinând câte trei subiecte: două vor testa asimilarea corectă a unor teorii, concepte, puncte de vedere etc., iar cel de-al treilea va testa capacitatea studenţilor de a aplica aceste cunoştinţe teoretice în interpretarea unor situaţii reale de comunicare sau în rezolvarea unor probleme specifice activităţii de Relaţii Publice.

La cursurile organizate în sistemul Învăţământului la distanţă (ID), examinarea se realizează în scris, sub formă de test-grilă. Testele nu vor fi aduse la cunoştinţa studenţilor înainte de examen.

AUTORUL

I. ABORDAREA SEMIOTICĂ A COMUNICĂRII

În societatea contemporană, puține domenii de studiu sunt atât de stimulatoare şi promițătoare ca domeniul comunicării. Cele mai diverse discipline concură la studierea transmiterii informațiilor, a matricelor de procesare a informației, a propagării, distorsionării şi amplificării acesteia. Comunicarea a ajuns să fie considerată "miezul culturii, cunoaşterii şi comportamentului social". Unul dintre cei mai autorizați teoreticieni americani ai comunicării, John Fiske, scria în celebrul său studiu din 1982, *Introduction to Communication Studies*: "Comunicarea este o dimensiune centrală a vieții noastre culturale; fără ea, orice tip de cultură moare. În consecință, studiul comunicării presupune studiul culturii în care este integrată" (**1**, p. 2).

Când vorbim despre comunicare este important de notat că nu avem de-a face cu un obiect de studiu, ci cu o arie de studiu multi-disciplinară. Acest mod de a privi obiectul de studiu (ca arie multi-disclipinară) sugerează că dificultatea vine (în parte) din faptul că ceea ce spun psihologii şi sociologii despre comunicarea umană şi despre comportamentul uman are prea puțin de-a face cu ceea ce spun specialiştii din alte domenii – spre exemplu, din critica literară. Pentru a clarifica această confuzie, vom pleca de la câteva presupuneri pe care le inventariază John Fiske:

i. domeniul comunicării poate fi abordat şi înțeles, dar este necesară o abordare dinspre mai multe discipline;

ii. orice comunicare include şi implică semne şi coduri. Semnele sunt acte sau fapte (de artă) ce se referă la altceva decât ele însele (construcții ce semnifică). Codurile sunt sisteme în care semnele sunt organizate şi care determină modul în care pot fi legate între ele semnele;

iii. aceste semne şi coduri sunt făcute să fie la îndemâna celorlalți. Transmiterea sau receptarea de semne sau coduri, *comunicarea*, este practica relațiilor sociale.

O definiție generală a comunicării are meritul de a surprinde toate aceste presupuneri: *Comunicarea este interacțiune umană prin mesaje* (**1**, p. 34). Dar, după cum vom vedea pe parcursul capitolelor următoare, această definiție este mult prea generală şi, totodată, insuficientă.

Semnele sunt acte sau fapte de artă care se referă la altceva decât ele însele; prin aceasta, ele sunt structuri care *semnifică* (adică transmit informații despre o realitate). Sistemele în care sunt organizate aceste semne, precum şi modalitățile de corelare dintre semne în cadrul sistemelor sunt *codurile* (**1**, pp. 64-84).

Comunicarea poate fi considerată ca "transmitere de mesaje", dar şi ca transmitere şi schimb de sensuri, precum şi ca activitate de decupare, distorsionare şi creare de sensuri (înțelesuri).

Ca transmitere de mesaje, comunicarea dintre oameni poate fi studiată ca *proces***,** interesându-ne modul în care emițătorul (receptorul) codifică (decodifică) mesajul, modul în care emitenții folosesc mijloacele şi canalele de comunicare, precum şi eficiența mesajului transmis (evaluată prin intermediul *feedback*-ului). Dar această abordare a comunicării nu este singura posibilă.

După John Fiske (**1**, pp. 1-4), în studiul comunicării există două şcoli: *şcoala "proces"* şi *şcoala semiotică.*

i) Şcoala "proces" consideră mesajul drept ceea ce se transmite prin procesul de comunicare. Mesajul este ceea ce s-a transmis de la A la B, ambalat corespunzător şi pregătit pentru a afecta starea sau/şi modul de gândire al receptorului. Această orientare consideră comunicarea drept *transmisie de mesaje*. Este preocupată de modul în care emiţătorul şi receptorul codifică şi decodifică, de felul în care transmiţătorii folosesc canalele şi *media*. Se interesează de aspecte cum ar fi eficienţa şi acurateţea. Consideră comunicarea ca pe un proces ce afectează comportamentul sau modul de gândire (starea intelectuală) a altcuiva. Când efectul altul decât cel urmărit sau este mai mic decât cel scontat, această şcoală vorbeşte despre eşec în comunicare; ea urmăreşte să stabilească etapele procesului pentru a depista unde a apărut eşecul.

Cei mai importanţi reprezentanţi ai acestei orientări vin din Statele Unite; ei propun modele de analiză a comunicării care sunt instructive din perspectiva conştientizării treptate, în teoria comunicării, a încărcăturii culturale (*Cultural Loading*) a oricărui act comunicaţional: Lasswell (1948), Shannon şi Weaver (1949), Newcomb (1953), Gerbner (1956), Westley şi MacLean (1957), Jakobson (1960) – *a se vedea* **1**, pp. 6-38.

ii) Şcoala semiotică abordează comunicarea ca *producere şi schimb de înţelesuri (semnificaţii)*. Ea este preocupată de modul în care mesajele (sau textul) interacţionează cu oamenii pentru a produce înţelesuri (semnificaţii), ceea ce înseamnă că este preocupată de rolul textului în cultura noastră. Foloseşte termeni cum este cel de *semnificaţie* şi nu consideră neapărat neînţelegerea ca semn evident al eşecului în comunicare; această neînţelegere poate să apară ca rezultat al *diferenţelor culturale* dintre emiţător şi receptor. Pentru această şcoală, studiul comunicării este studiul textului şi al culturii. Principala abordare este cea *semiotică*.

Contribuţiile cele mai importanta la apariţia şi dezvoltarea şcolii semiotice au fost semnate de Charles S. Peirce[1] şi, desigur, de Ferdinand de Saussure[2], al cărui *Curs de lingvistică generală* a fost publicat postum, în 1916. Fiecare dintre cei doi întemeietori de şcoală a avut urmaşi importanţi: C. S. Peirce a fost continuat de Odgon şi Richards (1923), iar Saussure de danezul L. Hjelmslev, precum şi de Roland Barthes (1968 şi 1973) şi Pierre Gouriaud (1975) – *a se vedea* **1**, pp. 39-60; **2**, pp. 29-41.

După cum se poate vedea, "şcoala proces" defineşte comunicarea mai aproape de accepţiunea comună a termenului: procesul prin care o persoană intră în legătură cu altele şi le afectează – fie în plan intelectual, fie în plan emoţional, fie în plan comportamental, fiind afectată la rândul ei de persoanele contactate. Şcoala semiotică defineşte comunicarea într-un sens mai larg; este o accepţiune mai complexă şi mai îndepărtată de accepţiunea simţului comun[3].

Şcoala procesului de comunicare tinde să ţintească spre ştiinţele sociale, în special psihologia şi sociologia, şi să se concentreze asupra *actelor* de comunicare. *Şcoala semiotică* se conturează în jurul lingvisticii şi al subiectelor de artă şi se concentrează asupra ansamblului a tot ceea ce are legătură cu această comunicare. Fiecare şcoală interpretează, în felul său, definiţia comunicării ca interacţiune socială prin mesaje. Prima defineşte interacţiunea socială drept procesul prin care o persoană e în legătură cu altele, afectându-le comportamentul, starea intelectuală sau răspunsul emoţional. Această definiţie este mai apropiată de înţelegerea obişnuită a *comunicării*, de folosirea zilnică a cuvântului. Semiotica, însă, defineşte interacţiune socială ca tot ceea ce face individul ca membru al unei culturi sau societăţi[4].

În cursul de faţă vom aborda comunicarea din ambele perspective, căci preferinţa exclusivistă pentru una dintre ele ne apare păguboasă pentru scopul nostru. Desigur, atunci când analizăm legătura dintre natura limbajului şi natura comunicării, accepţiunea la care ne vom referi va fi aceea dată de "şcoala proces"; când ne vom ocupa, însă, de determinismul cultural al comunicării, folosindu-ne de conceptele lui Khun şi Gonseth (*paradigmă* şi, respectiv,

referenţial), vom gândi în termenii şcolii semiotice, care scoate în evidenţă interacţiuni constante, biunivoce, între "producătorul" de mesaj şi sistemul de referinţă, între acesta şi "cititor".

Ambivalenţa demersului nostru se justifică atât prin bivalenţa comunicării în general, cât şi prin bivalenţa proprie comunicării interculturale; aceasta întruneşte ambele aspecte: atât *afectarea modului de gândire al interlocutorului*, cât şi *producerea şi schimbul de înţelesuri* (determinate întotdeauna cultural). Abordarea ambelor aspecte ni se pare de maximă importanţă pentru teoria comunicării interculturale şi, cu atât mai mult, pentru administrarea şi ameliorarea comunicării dintre diferite ideologii.

1. ŞCOALA PROCES

Adepţii acestei şcoli consideră mesajul drept *ceea ce se transmite prin procesul de comunicare*. Ei cred că intenţia este un factor decisiv în ceea ce constituie mesajul. Ceea ce ne loveşte timpanul va fi un mesaj doar dacă este ceva preconştient ca semnal pentru un ascultător. Intenţia emiţătorului poate fi specificată sau nespecificată (anunţată sau nu), conştientă sau nu, dar e identificabilă prin analiza mesajului. Mesajul este ceea ce emiţătorul pune înăuntrul său, prin indiferent care mijloace.

Prezentăm în continuare câteva dintre modelele de analiză în care comunicarea este abordată ca proces. Ele au meritul de a ilustra, totodată, natura şi scopul modelării în cunoaşterea ştiinţifică. Un model este un fel de "hartă", care ne reprezintă caracteristici *selecţionate* ale "teritoriului", fără să fie atotcuprinzătoare. Valoarea unui model este dată de următoarele: a) luminează, clarifică, sistematizează unele caracteristici ale domeniului studiat; b) evidenţiază unele conexiuni între caracteristici; c) precizează criteriile după care s-a făcut selecţia acestora; d) delimitează domeniul modelat. Din cele spuse mai sus rezultă cât de importantă este modelarea în cercetare şi în activitatea didactică.

1.1. C. Shannon şi W. Weaver au publicat, în 1949, cartea *Teoria matematică a comunicării*, considerată una dintre "semințele" cele mai importante din care s-au dezvoltat studiile comunicării[5]. Shannon şi Weaver identifică în studiul comunicării trei niveluri semnificative:

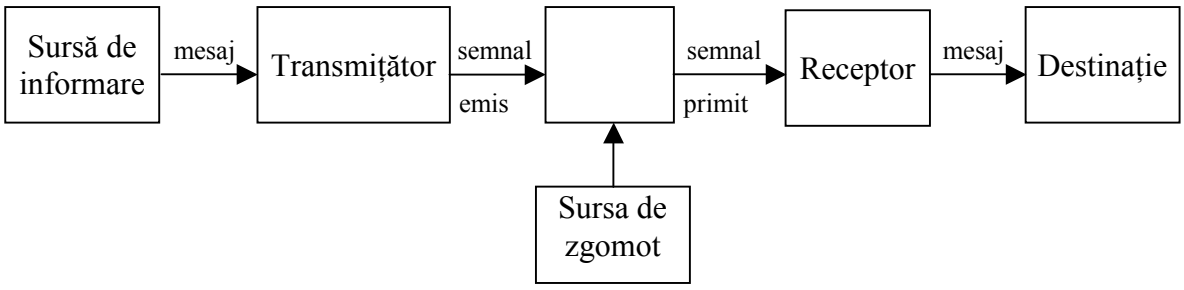
A) *problemele tehnice* (cu câtă acurateţe pot fi transmise simbolurile?);

B) *problemele semantice* (cât de exact acoperă simbolurile înţelesurile care s-au vrut transmise?);

C) *problemele de eficienţă* (în ce măsură afectează înţelesurile recepţionate orientarea acestora în direcţia dorită de emiţător?).

Modelul creat de cei doi este unul linear. În opinia lui John Fiske, simplitatea modelului a atras multe propuneri de îmbunătăţire, iar linearitatea – o sumedenie de critici.

Iată reprezentarea grafică a acestuia:



Modelul Shannon-Weaver

a) Sursa este locul luării deciziei, ea decide ce mesaj să fie trimis sau, mai degrabă, selectează unul dintre mesajele posibile. Mesajul selectat este transformat apoi de *transmițător* în *semnal* trimis prin *canal* la *receptor*.

b) Zgomotul reprezintă orice adăugire la semnal între transmitere şi recepție, care nu a fost intenționată de sursă. Distincția dintre *zgomot semantic* şi *zgomot tehnic* sugerează că ar trebui, poate, inserată o căsuță pentru recepționare "semantică" între cea a recepționării tehnice şi destinatar. Zgomotul, oriunde ar apărea (în transmitere, canal, auditoriu sau chiar în mesaj), face întotdeauna confuză intenția emițătorului şi limitează cantitatea de informație ce poate fi transmisă într-o situație dată şi la un moment dat. Depăşirea problemelor cauzate de zgomot i-a condus pe Shannon şi Weaver la alte concepte fundamentale, cum ar fi *informația*, *redundanța* şi *entropia*.

c) Informația. Shannon şi Weaver utilizează termenul de "informație" într-un mod specific, tehnic. Pentru a-l înțelege trebuie să uităm de înțelesul zilnic al termenului. Informația trebuie înțeleasă ca o măsură a predictibilității semnalului[6]. Cu cât predictibilitatea este mai mare, cu atât este mai mică informația (şi invers).

Pentru a ilustra acest raport de invers-proporționalitate, să luăm exemplul dat de Fiske. Putem avea un cod care constă din două semnale: *flash*-ul 1 şi *flash*-ul 2. Informația conținută de fiecare semnal este identică, deci previzibilă într-o proporție de 50%. Un *flash* poate însemna "Da", iar celălalt – "Nu"; sau un *flash* poate însemna "Vechiul Testament", iar celălalt – "Noul Testament". Într-un astfel de caz, "Da" conține aceeaşi cantitate de informație ca "Vechiul Testament". Pe de altă parte, informația conținută în enunțul "litera *e* urmează după litera *d*" este nulă pentru un cunoscător al alfabetului latin, fiindcă pentru el, conținutul acestui enunț este total previzibil.

d) Redundanță şi entropie. Redundanța este ceea ce este previzibil sau convențional într-un mesaj; fenomenul opus este entropia. Redundanța este rezultatul unei predictibilități înalte, iar entropia al uneia scăzute. În consecință, un mesaj cu înaltă predictibilitate este redundant şi dispune de un grad informativ redus. Dacă întâlnesc un prieten pe stradă, îi spun "Salut"; fiind ceva foarte probabil, mesajul este redundant. În limba naturală, redundanța este omniprezentă şi nu e deloc greu de observat că un nivel mai ridicat al ei se asociază cu o posibilitate sporită de detectare şi înlăturare a erorilor. Limba română prezintă un larg repertoriu de mărci[7] ale

pluralului substantivelor, caracterizate prin grade de redundanţă diferite. Redundanţa vine în întâmpinarea rezolvării problemelor practice de comunicare, probleme ce pot fi asociate cu acurateţea sau cu depistarea de erori.

Entropia poate fi cel mai bine înţeleasă ca maximum de impredictibilitate, ce atrage după sine un înalt grad informativ; este o măsură a numărului de alegeri de semnal care pot fi făcute şi a faptului că aceste alegeri pot fi destul de aleatorii[8]. În *mass-media*, consideră John Fiske, "redundanţa apare, în general, ca o forţă care acţionează pentru *status-quo* şi împotriva schimbării. Entropia este mai incomodă, mai stimulantă, mai şocantă poate, mai greu de comunicat eficient" (**1**, p. 41).

d) Canal, cod, medium. Alte două importante concepte sunt canalul şi codul. Acestea pot fi mai bine definite în corelaţie cu un al treilea, *medium*-ul. *Canalul* este mijlocul fizic prin care este transmis semnalul. *Codul* este un sistem de înţelesuri comun membrilor unei culturi sau subculturi. Constă deopotrivă din semne şi din reguli care determină cum şi în ce context pot fi folosite aceste semne[9].

Medium (*media*) reprezintă mijlocul (mijloacele) tehnic (tehnice) de convertire a mesajului în semnal, care să poată fi transmis prin canal. Astfel, putem clasifica *media* în trei categorii:

i - media de prezentare: vocea, faţa, trupul. Acestea folosesc limbaje "naturale" (cuvinte rostite, expresii, gesturi);

ii - media de reprezentare: cărţi, picturi, fotografii. Pot fi o înregistrare a produselor din prima categorie, care să existe independent de cel care comunică. Produc *lucrări*, adică *obiecte comunicaţoinale*, prin care se comunictă fapte, sentimente, idei sau viziuni;

iii - media mecanice: telefonul, radioul, televiziunuea.

Principala deosebire dintre categoriile (ii) şi (iii) este aceea că, în cazul al treilea, *media* folosesc canale ce sunt supuse unor restricţii tehnologice mai mari şi sunt mult mai afectate de un zgomot de tip tehnic.

1.2. H. Lasswell a elaborat unul dintre primele modele ale comunicării, citat frecvent până în zilele noastre. De fapt, celebrul său studiu, "Structura şi funcţia comunicării în societate" **(4)**, a apărut în 1948, cu un an înainte ca Shannon şi Weaver să publice cartea lor, *Teoria matematică a comunicării*.

Lasswell susţine că pentru a înţelege procesele comunicării în masă este necesar să înţelegem fiecare dintre etapele acesteia, care devin principalele elemente ale modelului său:

Cine / Who
Spune *ce* / Says *what*
Prin *ce canal* / In *which channel*
Cui / *To Whom*
Cu *ce efect*? / With *what effect*?

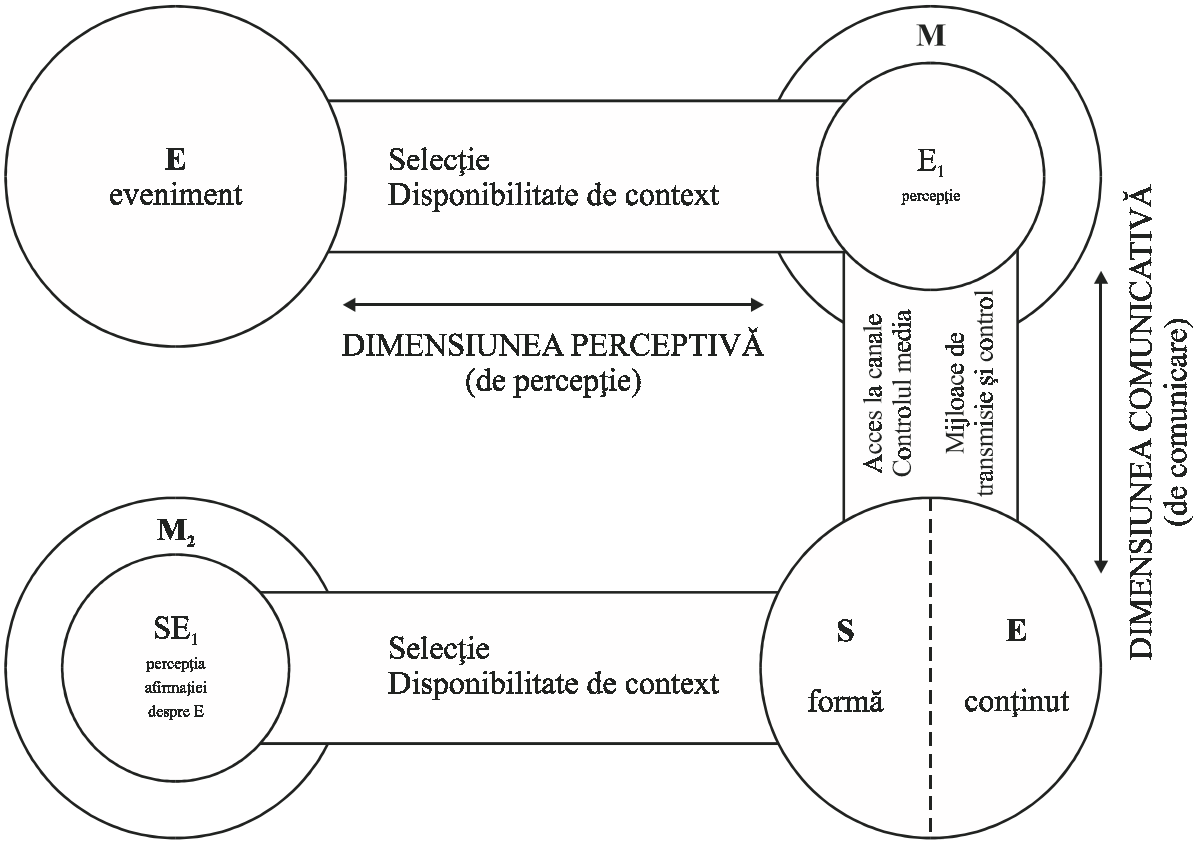
Modelul Lasswell

Fiske spune că, de fapt, aceasta este o versiune verbală a modelului Shannon-Weaver, apreciind că Lasswell a propus tot un model liniar. El consideră comunicarea doar ca transmitere de mesaje, ridicând mai ales problema efectului decât pe cea a semnificaţiei

După Lasswell, "efectul" reprezintă o modificare *observabilă* şi *măsurabilă* în ceea ce-l priveşte pe receptor, modificare determinată de anumite elemente *identificabile* în procesul comunicării. Dacă unul dintre aceste elemente este schimbat, atunci se schimbă şi efectul: putem schimba codificatorul, mesajul sau canalul; fiecare modificare poate fi suficientă pentru a determina schimbarea efectului.

Majoritatea cercetătorilor care au abordat comunicarea în masă au urmat, mai mult sau mai puţin programatic, acest model. De altfel, el este foarte potrivit cu *behaviorismul*, curent care a dominat psihologia americană în prima jumătate a secolului XX. Studiile cu privire la instituţii şi la comunicarea din/dintre ele, la producătorii de mesaje, la audienţă şi la factorii ce afectează audienţa au fost marcate, decenii la rând, de acest model liniar, pe care John Fiske îl localizează în paradigma "comunicării-proces".

1.3. George Gerbner a încercat să elaboreze un alt model general de comunicare (**5**). Acest model este mai avansat prin două aspecte. În primul rând, el relaţionează mesajul cu "realitatea" despre care relatează, ceea ce facilitează discutarea problemelor de percepţie şi de înţeles; în la doilea rând, concepe comunicarea ca pe un proces care constă în două dimensiuni ce alternează: cea *perceptivă* (sau de recepţie) şi cea de *comunicare* (dimensiunea modalităţii de transmitere şi control).



Modelul Gerbner

Dimensiunea orizontală: evenimentul (E), ceva din realitate, este perceput de receptor (R) – receptor uman sau tehnic. Perceperea de către M a evenimentului (E) are ca rezultat E_1. Relaţia dintre E şi E_1 implică selecţia dintre elementele percepute de M şi complexitatea evenimentului.

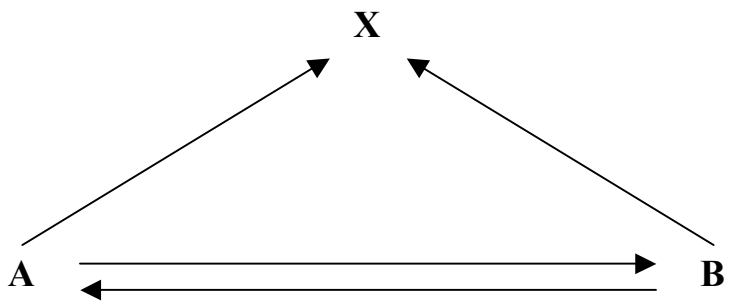
Dacă M este maşină, selecţia este determinată de parametrii săi tehnici, de capacităţile sale fizice. Dacă M este uman, procesul de selecţie este mai complex. Percepţia umană este un proces de interacţiune sau negociere. Este un proces de adaptare a unor stimuli la matricea internă de gândire sau la concepte deja asimilate. Când această "potrivire" are loc, înseamnă că am perceput ceva, pentru că i-am conferit înţeles. Astfel, "înţelesul" derivă de la potrivirea unor stimuli externi la concepte interne[10].

Dimensiunea verticală este cel de-al doilea stagiu. Are loc când percepţia despre eveniment, E_1, este convertită în semnal despre E, SE. Acesta e ceea ce numim de obicei mesaj, adică *semnal* sau afirmaţie despre eveniment. Cercul care reprezintă acest mesaj este divizat în două; partea în care s-a notat S este cea care se referă la mesaj ca semnal în *forma* pe care o ia, iar cea notată cu E se referă la *conţinut*. Este clar că atunci când avem un conţinut dat (un E dat), acesta poate fi comunicat în moduri diferite – avem un anumit număr de S-uri dintre care putem să alegem. A găsi cel mai bun S pentru un E dat este una dintre preocupările principale ale celui care comunică.

Importanţa lui SE constă în aceea că alegerea lui S (adică a formei) va afecta evident prezentarea lui E – relaţia dintre formă şi conţinut este dinamică şi interactivă[11]. Această dimensiune mai conţine conceptul de *acces* la media şi la canalele de comunicare. De obicei, accesul este permis subiectelor de primă importanţă pentru societate, însă selecţia efectivă o va face un *medium* de comunicare şi cel care îl controlează [12].

Pentru cel de-al treilea stagiu al procesului, ne întoarcem la *dimensiunea orizontală*. Aici, ceea ce este perceput de receptorul M_2 nu este evenimentul E, ci un semnal sau o afirmaţie despre eveniment, SE. M_2 întâmpină SE cu un set de necesităţi şi concepte care derivă din modelul său cultural. Înţelesul potenţial al mesajului nu este niciodată complet realizat, iar forma pe care o ia nu este determinată până nu are loc negocierea dintre M_2 şi SE: ca să rezulte un înţeles pentru SE_1. Un ultim concept prezent în modelul lui Gerbner este *disponibilitatea*. Ca şi selectivitatea, aceasta "hotărăşte" ceea ce este, de fapt, perceput/transmis. În acest caz, selecţia nu este făcută de cel care percepe, ci de cel care comunică[13]; transmiţătorul alege cum şi către cine trebuie făcut mesajul disponibil.

1.4. T. Newcomb introduce, prin modelul său (*vezi* **6**, pp. 393-400), o formă total diferită de cea a proceselor prezentate mai sus: una triunghiulară. Importanţa sa majoră constă în faptul că introduce studiul comunicării în context societal sau, altfel spus, într-o relaţie socială[14].



Ilustrarea schematică a unui sistem minimal ABX, conform teoriei lui T. Newcomb

A şi B sunt cel ce comunică şi, respectiv, receptorul; ei pot fi doi indivizi, administraţia şi sindicatul, guvernul şi poporul. X este parte a mediului lor social. AXB este un sistem, ceea ce înseamnă că relaţiile sale interne sunt interdependente; dacă A se schimbă, B şi X se vor modifica; sau dacă A îşi schimbă relaţia cu X, B va fi determinat să-şi schimbe relaţia fie cu A, fie cu X.

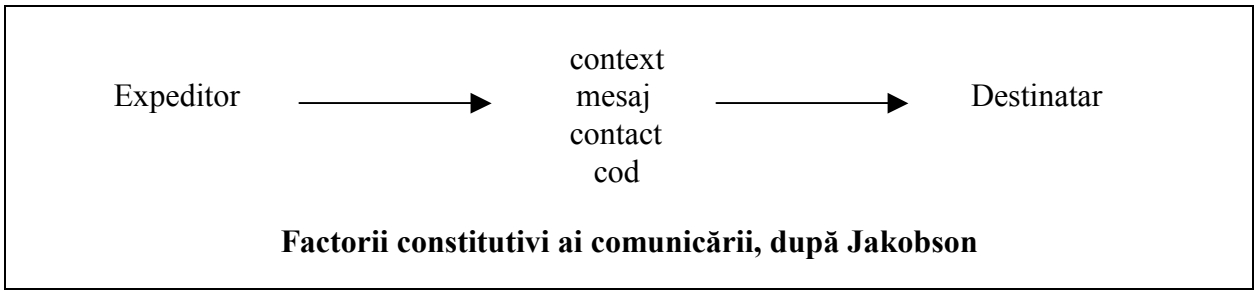
Dacă A şi B au atitudini similare faţă de X, atunci sistemul va fi în echilibru. Dacă A va avea o opinie mai bună despre X decât B, atunci cei doi, A şi B, se vor găsi sub presiunea de a comunica până când vor ajunge la atitudini asemănătoare faţă de X (şi sistemul va ajunge la echilibru). Cu cât X are un rol mai important în mediul lor social, cu atât mai urgentă va fi resimţită nevoia de echilibru[15].

Acest model de comunicare reprezintă atât un component de drept al "şcolii proces", cât şi o formă de trecere de la "şcoala proces" la şcoala semiotică (care va fi studiată în continuare).

1.5. Modelul lui Jakobson seamănă şi cu cel liniar, şi cu cel triunghiular. Ca lingvist, Roman Jakobson a fost interesat de structura internă a mesajului, dar şi de semnificaţia acestuia, ajungând să construiacă o punte între cele două şcoli – "şcoala proces" şi şcoala semiotică.

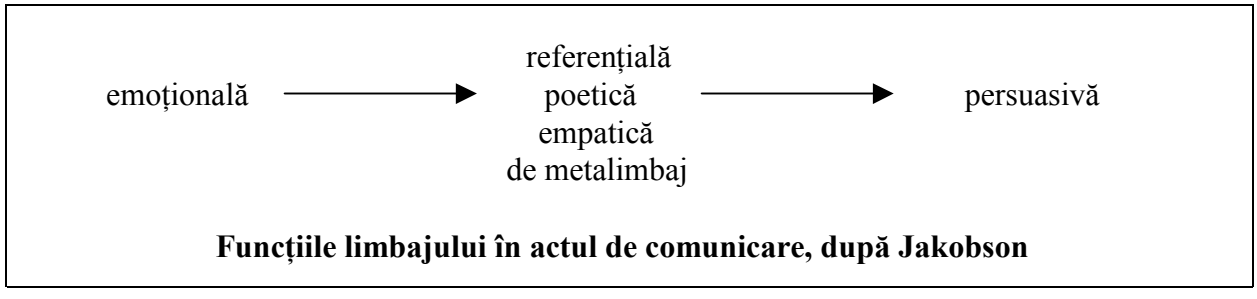
Jakobson pleacă de la modelarea *factorilor constitutivi* ai actului de comnicare, fără de care acesta nu poate fi conceput. Apoi modelează *funcţiile* pe care actul de comunicare le realizează prin intermediul fiecărui factor constitutiv. El porneşte de la obişnuita bază liniară: un *expeditor* trimite un *mesaj* către un *adresant*. Adresantul recunoaşte că mesajul se poate referi şi la altceva decât la el însuşi, şi anume la un *context* - al treilea element, care închide triunghiul (**7**, 213-214). Dar Jakobson mai adaugă doi factori: unul este *contactul* (canalul fizic şi conexiunile psihologice dintre expeditor şi adreasant), iar celălalt este *codul* (un sistem de semnificaţii împărtăşite prin intermediul căruia a fost structurat mesajul).

Jakobson şi-a reprezentat modelul astfel:



Factorii constitutivi ai comunicării, după Jakobson

Fiecare factor determină altă funcţie a limbajului; în orice act de comunicare vom găsi toate aceste funcţii, dar de fiecare dată putem avea o altă ierarhie a acestora. Rezultă un model similar celui precedent, unde fiecare funcţie ocupă o poziţie similară cu cea a factorului la care se referă:



Funcţiile limbajului în actul de comunicare, după Jakobson

Să le explicăm pe rând:

1) Funcţia emoţională exprimă relaţia dintre mesaj şi expeditor (mulţi autori o mai numesc şi "funcţie expresivă"). Conform acestei funcţii, mesajul transmite emoţiile, atitudinile, statusul profesional, clasa socială etc. ale expeditorului (toate acele aspecte care personalizează orice mesaj, făcându-l unic). Această funcţie variază între un *minim* (de pildă, într-o ştire de presă) şi un *maxim* (în poezia de dragoste).

2) Funcţia persuasivă descrie efectul mesajului asupra destinatarului. Şi ea variază între un *minim* (să spunem, gluma gratuită sau jocul de cuvinte) şi un *maxim* (de pildă, comanda militară).

3) Funcţia referenţială descrie orientarea reală a mesajului, ceea ce este primordial în comunicarea de tip obiectiv, factuală, preocupată de "adevăr" şi "acurateţe".

Aceste trei funcţii sunt atât de evidente, încât le putem considera de bun-simţ; ele corespund, de fapt, elementelor *A*, *B* şi *X* din modelul lui Newcomb. Următoarele trei funcţii par mai puţin familiare, deşi – după cum vom vedea - cea empatică a mai apărut în scenă, formultaă însă în alţi termeni.

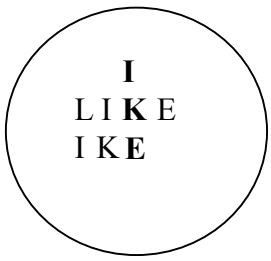
4) Funcţia empatică menţine relaţia dintre expeditor şi adresant, păstrând canalele deschise; ea asigură posibilitatea realizării actului de comunicare. Altfel spus, această funcţie realizează ceea ce s-a numit *elementul redundant al mesajelor*[16].

5) Funcţia de metalimbaj constă în identificarea codului utilizat în comunicare. Când am scris cuvântul *redundant* în rândurile de mai sus, am folosit codul teoriei comunicării (în speţă, al celei elaborate de Shannon şi Weaver), iar nu codul limbajului curent, unde cuvântul are înţelesul de "abundenţă inutilă de expresii verbale sau de imagini".

Orice mesaj inteligibil are şi o funcţie de metalimbaj – uneori *implicită*, alteori *explicită*[17]. Cum se poate identifica codul folosit în comunicarea nonverbală? Fiske dă următorul exemplu: un pachet de ţigări gol aruncat pe o bucată de ziar vechi înseamnă dezordine; dar dacă pachetul este lipit de ziar şi ambele sunt înrămate, ele formează un obiect artistic. Aici, rama îndeplineşte funcţia de metalimbaj[18].

6) Funcţia poetică exprimă relaţia mesajului cu el însuşi (de fapt, relaţiile dintre elementele sale). Ea este cel mai mult evidentă în comunicarea artistică, unde are şi rolul central[19]. În exemplul invocat de Fiske, această funcţie este îndeplinită de relaţia *estetică* dintre pachetul de ţigări şi ziar, care naşte metafora "societăţii-care-aruncă-lucruri" şi în care oamenii au devenit "producători-de-resturi" (imagini dragi artei *pop*).

Jakobson ilustrează funcţia poetică cu sloganul electoral *"Îl susţin pe Ike" (I like Ike)*, lansat în campania electorală a preşedintelui Eisenhower. În engleză, sloganul este format din trei monosilabe, fiecare conţinând acelaşi diftong; în plus, două dintre ele rimează. Dacă adăugăm faptul că nu există decât două consoane, ne dăm seama că totul conduce spre un slogan "poetic": plăcut, memorabil.



Dacă se va considera acest slogan o insignă, ceea ce a şi fost în campanie (a se vedea imaginea alăturată), analiza ar poate fi continuată în planul imaginii vizuale, în care numele "Ike", diminutivul de alint al generalului Eisenhower, apare lizibil şi pe verticală. Este clar că ne aflăm în faţa unei mostre de comunicare vizuală exemplară.

2. ŞCOALA SEMIOTICĂ

Pentru şcoala semiotică, mesajul este *o construcţie de semne care, prin interacţiune cu receptorul, produce înţelesul*. Accentul nu se pune atât pe comunicarea ca proces, cât pe comunicarea ca generator de semnificaţii. Emiţătorul (transmiţător de mesaj) scade în importanţă. Atenţia se îndreaptă asupra "textului" şi a modului în care este "citit" acesta. "Lectura" este procesul de descoperire de sens ce apare atunci când "cititorul" interacţionează sau *negociază* cu "textul". Negocierea are loc când "cititorul" filtrează mesajul, prin sita modelului cultural, în ceea ce priveşte semnele şi codurile care compun mesajul[20]. Cu cât împărtăşim aceleaşi coduri şi acelaşi sistem de semne, cu atât mai apropiate vor fi cele două semnificaţii atribuite mesajului (**1**, p. 61).

Aşadar, mesajul nu este ceva trimis de la A spre B, ci element într-o relaţie structurată ce include printre alte elemente şi realitatea externă, şi producătorul/cititorul. Producerea şi lectura textului sunt privite ca paralele (dacă nu chiar identice); în cadrul acestor procese, relaţia este structurată astfel încât ele ocupă acelaşi loc.

Studiind comunicarea din această perspectivă, a semnificaţiei, va trebui să ne obişnuim cu un nou set de termeni, cum ar fi: *semiotică, semn*, *semnificaţie*, *icon*, *index* – toţi referindu-se la căi diferite de creare de înţeles. Astfel, modelele de comunicare vor diferi de cele deja amintite prin aceea că nu sunt lineare şi nu conţin săgeţi care să indice fluxul mesajului. Ele sunt modele *structurale*, şi orice săgeţi, atunci când apar, indică relaţii între elemente în cursul creării de semnificaţii.

a. *Semiotica*[21]. În centrul preocupărilor sale se află *semnul*. Studiul semnelor şi al modului în care acestea funcţionează este denumit semiotică sau "semiologie". Semiotica are trei arii majore de studiu:

i. *semnul* însuşi;

ii. *codurile* sau sistemele în care sunt organizate semnele;

iii. *cultura* în care operează aceste semne şi coduri.

Semiotica îşi concentrează atenţia asupra "textului" şi acordă receptorului sau "lectorului" un rol mult mai activ decât în majoritatea modelelor comunicării proces (modelul lui Gerbner fiind o excepţie)[22]. Pentru semiotică, mesajul transmis este o construcţie de semne care, în urma interacţiunii cu receptorul, produce înţelesul. Acesta se naşte sau este "descoperit" în procesul "lecturii", care este *un proces de negociere* între "lector" şi "text". Primul constribuie cu experienţa sa culturală referitoare la semnele şi codurile celui de-al doilea.

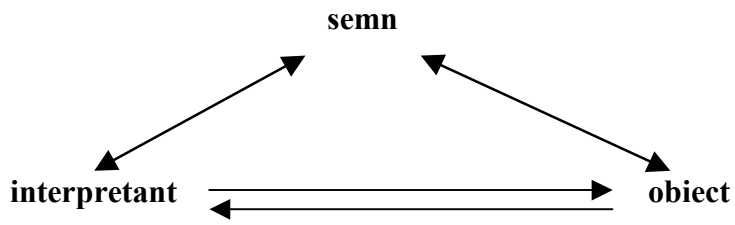
b. *Semn şi semnificaţie*. Toate modelele ce urmăresc semnificaţia au cam aceeaşi formă. Fiecare dintre acestea urmăreşte trei elemente, care sunt implicate în orice studiu al semnificaţiei. Acestea sunt: *semnul*, *la ce se referă semnul* şi *cei care îl utilizează* (consumatorii de semn). Un semn este ceva fizic, perceptibil pentru simţurile noastre, care se referă la altceva decât el însuşi şi care depinde (pentru *a fi* un semn) de recunoaşterea lui de către consumatorii săi[23].

Charles Sanders Peirce şi Ferdinand de Saussure sunt cercetătorii ce au pus bazele semioticii. Primul vede semnul, semnificatul şi consumatorii săi ca vârfuri ale unui triunghi. Fiecare element este în strânsă legătură cu celelalte două şi poate fi înţeles numai prin celelalte două elemente. Odată cu Saussure, ştiinţele limbajului renunţă la ideea că semnele lingvistice s-ar referi la "obiecte" din realitate, depăşind astfel "eroarea referenţialităţii", cum o numeşte Umberto Eco în *Tratatul de semiotică generală*. Deşi nu părăseşte presupoziţia existenţei unei realităţi obiective

(proprie tuturor filosofiilor realiste), Saussure introduce o idee revoluţionară, care va marca destinul ştiinţelor limbajului şi comunicării: semnele se referă *la concepte***,** nu la lucruri.

Peirce adoptă însă o linie uşor diferită. Susţine că semnul constă în forma sa fizică asociată unui concept mental şi că acest concept mental, la rândul său, este un mod de a înţelege realitatea externă. Semnul este legat de realitate numai prin conceptele pe care le au cei ce-l folosesc.

2.1. Charles S. Peirce (**14**) a identificat o relaţie de tip triunghiular între semn, utilizator şi realitatea externă. El consideră că semnul se adresează cuiva, creând în mintea acelei persoane un semn echivalent. Acesta este numit *interpretantul* primului semn. Primul semn există pentru obiect.



Elementele semiozei la Ch. S. Peirce

Săgeţile duble arată că fiecare termen poate fi înţeles numai în relaţie cu ceilalţi doi. Un *semn* se referă la altceva decât el însuşi – *obiectul*, care este înţeles de către altcineva; adică are un efect în mintea celui care îl foloseşte – interpretantul. Acesta nu este consumatorul, utilizatorul semnului, ci ceea ce Peirce denumeşte "adevăratul efect semnificant" – un concept mental produs deopotrivă de către semn şi de experienţa utilizatorului în legătură cu obiectul[24].

Peirce a identificat o relaţie de tip triunghiular de semne: ***icon***, ***index*** şi ***simbol***. *Iconul* se aseamănă cu obiectul: o fotografie a mâinii este un icon, o hartă este un icon. Dar pot fi şi iconi verbali: interjecţiile sunt o tentativă de icon de limbaj. *Indexul* este un semn a cărei existenţă este în directă conexiune cu obiectul în cauză. Fumul este index pentru foc, strănutul pentru răceală. *Simbolul* este un semn a cărui conexiune cu obiectul este o problemă de convenţie, înţelegere mutuală sau regulă. El comunică numai ceea ce oamenii au stabilit că reprezintă. Crucea roşie este un simbol, numerele sunt simboluri.

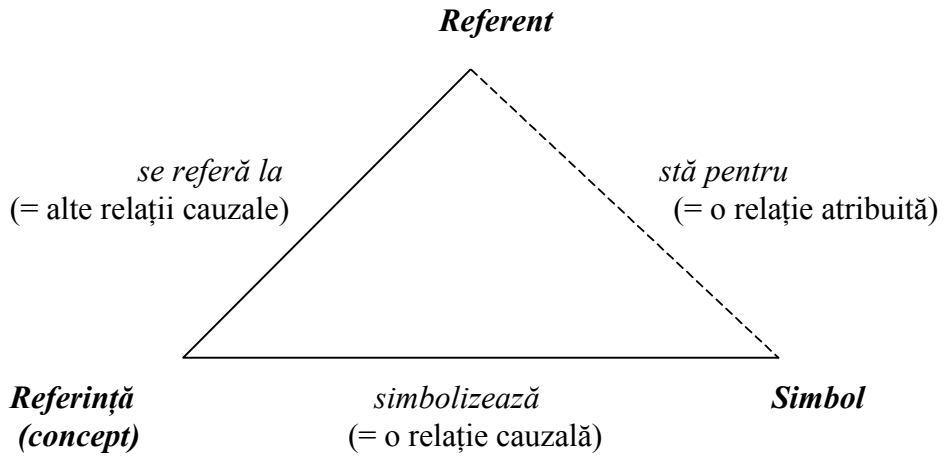
Iată cum şi-a explicitat modelul însuşi Peirce (*apud* **16**): "Un semn este ceva ce stă, pentru cineva, drept alt-ceva, într-o anumită privinţă sau într-o anumită măsură. Semnul se adresează cuiva şi creează în mintea acestei persoane un semn echivalent sau, poate, mai dezvoltat. Semnul pe care îl creează îl numesc *interpretantul* primului semn. *Semnul* stă drept alt-ceva, care este obiectul".

Continuatorii lui Peirce, Ogden şi Richards, vor propune tot un model triunghiular al semnificaţiei: ***referentul, referinţa*** şi ***simbolul***. *Referentul* corespunde "obiectului" de la Peirce*, referinţa* corespunde "interpretantului", iar *simbolul* – "semnului". Referentul şi referinţa sunt legate *direct*, ca şi referinţa cu simbolul; numai legătura dintre simbol şi referent este *indirectă* (sau "atribuită").

Vom vedea, în continuare, că acestă inovaţie apropie modelul Ogden-Richards de modelul lui Saussure. Ca şi acesta din urmă, cei doi autori britanici plasează simbolul într-o poziţie-cheie:

simbolurile noastre ne direcţionează şi ne organizează gândurile şi referenţialele, iar referenţialele noastre ne organizează percepţia realităţii[25].

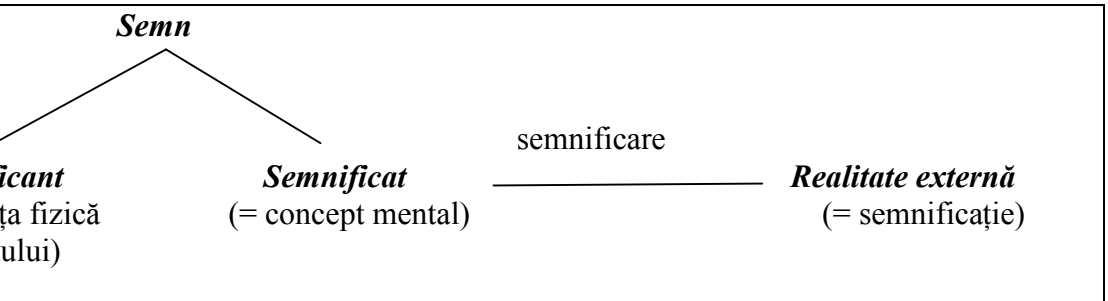
Simbolul şi *referenţialul* de la Odgen şi Richards sunt similare cu "semnificantul" şi, respectiv, "semnificatul" din modelul lui Saussure (cum vom vedea în paragraful imediat următor). Modelul Ogden-Richards poate fi ilustrat – schematic, desigur – ca în figura de mai jos:



Elementele semiozei la Ogden şi Richards

2.2. Ferdinand de Saussure (**18**), ca lingvist, a fost interesat în primul rând de limbaj. Spre deosebire de Peirce, pe el l-a preocupat mai mult modul în care semnele (sau, în cazul său, cuvintele) se corelează cu alte semne, decât de modul în care se corelează cu "obiectul" peirceean. El îşi concentrează atenţia mult mai direct asupra semnului însuşi. Pentru Saussure, *semnul* este un obiect fizic cu semnificaţie sau "un semn constând din semnificant şi semnificat". *Semnificantul* este imaginea semnului aşa cum îl percepem – urma pe hârtie sau sunetele în aer; *semnificatul* este conceptul mental la care se referă. Acest concept mental este cam acelaşi la toţi membrii aceleiaşi culturi, care vorbesc aceeaşi limbă.

El este interesat în primul rând de relaţia semnificantului cu semnificatul, precum şi, cum am amintit mai sus, de relaţia unui semn anume cu celelalte. Termenul lui Saussure de "semnificat" are similarităţi cu cel de "interpretant" folosit de Peirce, dar Saussure nu foloseşte niciodată termenul de "efect" (urmare, consecinţă) pentru a relaţiona semnificantul şi semnificatul: el nu manifestă interes pentru domeniul utilizatorului de semn. Analiza semnului în maniera lui Saussure trimite într-un plan secund problema semnificaţiei, a relaţiei dintre semnificat şi realitate (sau a celei dintre "semnul" considerat de Peirce şi "obiect"). Lingvistul elveţian a fost mai puţin preocupat de relaţia cu "obiectul" sau cu "realitatea externă". După cum remarcă Fiske, atunci când ajunge la această relaţie, Saussure o numeşte "semnificare" şi o expediază:



Elementele semiozei la Ferdinand de Saussure

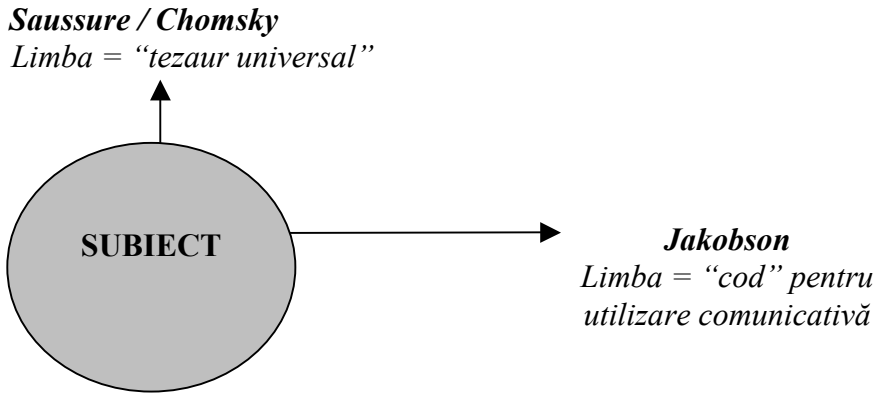
Cum funcţionează, totuşi, *semioza*, adică relaţia de semnificare? Pentru a o ilustra, Fiske optează pentru semnele "OX". Puse pe hârtie, cele două semne pot să însemne primele două mutări la un joc de "x şi zero", caz în care rămân doar semne pe hârtie. Dar decă le citim ca pe un cuvânt, obţinem cuvântul *ox* (în engleză, "bou"). În acest caz, avem un semn compus din *semnificant* (cele două litere) şi un *semnificat*, adică un *concept mental* pe care îl avem despre această categorie de animale. Relaţia dintre concept şi realitatea fizică (exterioară) este o *semnificare*, este modalitatea noastră ca fiinţe umane de a da semnificaţie lumii, adică de a o înţelege.

Este important să înţelegem că nu numai *semnificantul* este produsul unei anumite culturi (în cazul de faţă, alăturarea literelor *o* şi *x* fiind produsul culturii engleze), ci şi *semnificatul* (conceptul mental). Acesta va diferi de la o cultură la alta, chiar atunci când ele folosesc acelaşi cuvânt: un concept mental va avea fermierul din Texas şi alt concept mental vor avea un copil londonez, un aborigen din Australia sau un pescar din Noua Zeelandă[26].

Semiotica evaluează comunicarea ca *generare* de semnificaţie prin mesaje - generare realizată fie de cel ce codifică, fie de cel ce decodifică mesajul. Semnificaţia nu este un concept static, absolut, clar delimitat în mesaj. Ea este un proces activ; pentru a caracteriza acest proces, semioticienii folosesc verbe ca *a crea*, *a genera* sau *a negocia*. *Negocierea* este poate cel mai util dintre ele, pentru că implică un "mai-las-eu – mai-laşi-tu" între persoană şi mesaj.

Nu putem încheia acest capitol fără să sesizăm caracterul abstract al subiectului în cele două abordări descrise de Fiske. Roman Jakobson introduce o dimensiune mai umană în ideea de *comunicare*, căci la el apare noţiunea de *context*, precum şi *elementul psihologic*, care lipsesc cu desăvârşire la Shanon; totuşi, abordarea subiectului comunicator rămâne foarte superficială. "Într-un anumit fel, Saussure şi Chomsky pe de-o parte, Jakobson pe de altă parte, 'ocolesc' subiectul, primii studiind ceea ce se petrece în amontele luării de cuvânt, celălalt studiind ceea ce se petrece în aval" (**19,** p. 54). Saussure şi Chomsky descriu un sistem formal interiorizat de om, care-i permite să dialogheze cu semenii săi, sistem pe care Auguste Comte îl numea "tezaur universal". Pierre Bourdieu leagă această noţiune de teoria saussuriană: "Saussure dizolvă problema condiţiilor economice şi sociale în procesul de însuşire a limbii, fără a avea niciodată nevoie s-o pună, recurgând, ca şi Auguste Comte, la metafora tezaurului, pe care o aplică indiferent de 'comunitate' sau de individ: el vorbeşte despre 'tezaur interior', de 'tezaur depus prin practica vorbirii în subiecţi aparţinând aceleiaşi comunităţi', de 'suma tezaurelor limbii individuale' sau de 'suma amprentelor depuse pe fiecare creier'." (**20**, p. 24).

Iată ce reprezentare a relaţiei subiect-limbă propune Claire Bourguignon:



Relaţia subiect-limbă la Saussure, Chomsky şi Jakobson (19, p. 57)

Săgeata verticală pleacă de la "limbă – tezaur universal" şi merge spre subiect, făcând din acesta depozitarul unui sistem formal universal, pe care Saussure şi Chomsky l-au înţeles fiecare în felul său. Săgeata orizontală pleacă de la subiect şi merge spre exterior, ca transmiţătorul unui "cod", conform teoriei lui Jakobson. Prin această schemă, cercetătoarea franceză vrea să arate că subiectul este fie "receptacul", fie "destinatar", dar în nici un caz un subiect ca existenţă de sine stătătoare.

Astfel, la Jakobson subiectul nu apare în dimensiunea sa subiectivă, fiind redus la rolul de "destinatar", comunicarea devenind pur şi simplu informativă, limbajul neavând alt statut decât acela de "cod". Avem aici o înţelegere a comunicării care dăinuie în imaginarul multor contemporani de-ai noştri. Faptul că unii manageri şi oameni politici reduc campaniile de *comunicare* la campanii de *informare* sau faptul că alţii confundă Relaţiile Publice cu publicitatea se explică prin această viziune asupra limbajului, adânc înrădăcinată[27].

O sistematizare foarte utilă a modelelor triadice ale semnului a propus Umberto Eco (*apud* **3**, p.101). Ea este utilă pentru că ne ajută să vedem relativa echivalenţă între clasificările propuse de diferiţi autori, precum şi diferenţele dintre ele. Vasile Macoviciuc sesizează, pe bună dreptate, că aceste diferenţe "sunt uneori pur terminologice, însă, de cele mai multe ori, ascund divergenţe interpretative" (*idem*, p.102).

Pentru o viziune cât mai amplă asupra abordărilor, teoriilor şi metodelor care populează întinsul domeniu pe care-l numim generic "ştiinţele comunicării", este de recomandat consultarea cărţii profesorului Ioan Drăgan, *Paradigmele comunicării de masă* (**21**).

*

În încheiere, trebuie precizat că cele două moduri de a înţelege comunicarea nu sunt neapărat contradictorii; ele sunt două abordări din unghiuri diferite, de pe poziţii diferite, dar *complementare*. Cu alte cuvinte, deşi adepţii "şcolii proces" sunt cantonaţi sub o altă *paradigmă*[28] faţă de cei ai şcolii semiotice, cele două abordări nu se exclud din punct de vedere practic. Vom vedea că în practica profesională, comunicrea socială poate fi abordată şi ca *proces*, şi ca *generare de semnificaţii*. De pildă, în cadrul unei simple campanii de informare, modelele "şcolii proces" ne vor fi deosebit de utile; în schimb, atunci când urmărim schimbul de valori, transformarea unor reprezentări şi atitudini, abordarea semiotică devine o condiţie obligatorie a succesului. Acest lucru se întâmplă în toate campaniile de comunicare, cea mai complexă dintre ele fiind campania electorală.

N O T E

1. Până la Charles Peirce (1839-1914), semiotica s-a confundat cu filosofia limbajului. Pentru Peirce, semiotica reprezintă cadrul de referinţă care înglobează orice alt studiu, aceasta explicând şi marea varietate a domeniilor de care s-a ocupat. Tzvetan Todorov aprecia, de altfel, că Peirce "nu are o operă coerentă. Doctrina sa se schimba de la un an la altul" (**2**, p. 113).

Principala contribuţie a lui Peirce la dezvoltarea semioticii ca ştiinţă autonomă este considerată a fi definiţia dată semnului: "un S*emn* sau un *Reprezentant* este ceva Prim care, în legătură cu un altceva secund, numit *Obiectul* său, intră într-o asemenea relaţie triadică încât este capabil să determine un al Treilea, numit *Interpretantul* său, să îşi asume aceeaşi relaţie triadică faţă de Obiect, asemănătoare aceleia dintre Semn şi Obiect" (**2**, p. 41). La rândul lui, *semnul* este o relaţie de trei termeni (semn, obiect şi interpretant): ceva care provoacă procesul de înlănţuire, obiectul existent în realitate şi efectul pe care semnul îl produce asupra interpretantului. Interpretantul este şi el un semn pentru alt Interpretant – şi aşa mai departe, până la Semnele perfecte (de pildă, relaţiile dintre cuvânt şi termenii care îl definesc în dicţionar: sinonimia sau parafrazarea). O altă realizare remarcabilă a lui Peirce este clasificarea semnelor (a distins 66 de varietăţi). Cea mai cunoscută (dar şi cea mai prost interpretată) este distincţia *Icon–Indice–Simbol*, care corespunde, la Peirce, celor trei niveluri ale experienţei umane: *calităţile simţite* (ale obiectelor), *experienţa efortului* şi *semnele.*

Pentru filosoful american, "cuvintele unei limbi sunt simboluri", ceea ce îl plasează pe Peirce în categoria concepţiei instrumentaliste (varianta *cuvântului-simbol*). Din acest punct de vedere ni se pare incitantă aprecierea pe care o găsim la Vasile Macoviciuc, după care "Se poate bănui în opţiunea lui Peirce un ideal religios dislocat şi resemnificat în cadre scientiste" (**3**, p. 68).

2. La Saussure găsim ideea că studiul gramaticii contemporane permite identificarea elementelor gramaticale vechi cu elemente apărute ulterior, chiar dacă structurile lor sunt aparent diferite. Rezultă că *limbajul este o structură a gândirii care ar exista independent de formele lingvistice,* căci există o diferenţă de natură între *limbă* (*la langue*) şi *vorbire* (*la parole*) (**2**, p. 44). În viziunea lui Oswald Ducrot, "din teza saussuriană rezultă că există un arbitrariu lingvistic fundamental distinct de arbitrariul fiecărui semn izolat. *Gândirea există înaintea limbajului* [*subl. ns.*, *D.B.*], ca o masă amorfă, ca o nebuloasă, fără structuri privilegiate" (**2**, p. 30).

Sublinierea noastră în textul lui Ducrot vrea să indice una dintre raţiunile pentru care îl considerăm pe Saussure unul dintre teoreticienii limbajului care pun *gândirea* înaintea *limbajului* (sensul înaintea semnului, semantica înaintea semioticii). După cum vom vedea în captolul următor, el este unul dintre adepţii abordării "riguroase" a limbajului, subordonată idealului hilbertian de inteligibilitate. De altfel, o spune el însuşi, cât se poate de explicit: "Trebuie să recunoaştem că forma teoretică şi ideală a unei ştiinţe nu este întotdeauna aceea pe care i-o impun exigenţele practicii. În lingvistică, aceste exigenţe sunt mai imperioase decât oriunde; ele scuză, într-o oarecare măsură, confuzia ce domneşte în prezent în aceste cercetări. (…) Idealul ar fi ca fiecare savant să se consacre uneia sau alteia dintre aceste cercetări şi să cuprindă, în această ordine, cât mai multe fapte posibile; dar e foarte greu să posezi, ştiinţific, limbi atât de diferite" (**2**, pp. 112-113). Este foarte greu, dar pentru Saussure ar fi *de dorit*; şi, oricum, el nu spune că n-ar fi posibil…

3. Pentru Saussure, de exemplu, limba – în calitatea ei de "sistem de semne" – este comparabilă cu scriitura, cu formulele de politeţe, cu însemnele militare sau cu alfabetul muţilor. El credea că este nevoie de o ştiinţă a semnelor ("semiologia") care să studieze semnele în viaţa socială. "Saussure avea nevoie de semiologie pentru a integra în ea lingvistica. El o vedea ca pe o ramură a psihologiei sociale" (**2**, p. 116). Ajunsese să viseze la o semiotică generalizată şi dintr-un "elan hilbertian", dar şi ca lingvist, din cerinţe interne, proprii concepţiei sale despre limbă.

4. Un occidental ştie că este membru al unei societăţi vestice, fiindcă – pentru a da doar una dintre multiplele posibilităţi de interpretare – răspunde la "societatea de consum" sau la "economia de piaţă" aproape în acelaşi fel ca şi ceilalţi membri ai acestei culturi. Dar devine conştient de diferenţele culturale dacă, spre exemplu, vizitând România, aude un discurs tributar "societăţii de subzistenţă" sau "economiei centralizate".

5. Shannon şi Weaver au studiat în timpul războiului, la Bell Telephone Laboratories, în SUA; preocuparea lor era aceea de a stabili o modalitate prin care canalele de comunicare să fie folosite mai eficient. Pentru ei, canale de comunicare erau cablurile telefonice şi undele radio. Teoria pe care au elaborat-o le-a permis să abordeze problema transmiterii unei cantităţi maxime de informaţii printr-un canal dat şi să afle cum se măsoară capacitatea unui canal oarecare. Modul în care au abordat problemele este de înţeles, având în vedere formaţia lor de ingineri şi matematicieni.

6. Punem unitatea numită *bit* ca măsură a informaţiei. Bit înseamnă, în practică, alegerea dintre Da şi Nu (0/1). Aceste alegeri binare, opoziţii binare sunt baza limbajului computerelor şi – ar pretinde un psiholog – a felului în

care operează creierele noastre. De exemplu, sperăm să stabilim vârsta cuiva printr-o serie de alegeri binare: bătrân/tânăr; dacă e tânăr, atunci e adult sau pre-adult; dacă e pre-adult, e adolescent sau pre-adolescent; dacă e pre-adolescent, e de vârstă şcolară sau preşcolară; dacă e preşcolar, e copil sau bebeluş. Răspunsul este *bebeluş* şi a fost obținut în urma a cinci selecții; deci am utilizat cinci biți de informație.

7. Pluralul *rațe* nu poate fi considerat redundant, deoarece se serveşte doar de o modificare fonetică (a lui *ă* în *e*) pentru a ne avertiza că termenul se referă la mai multe obiecte de tipul desemnat prin cuvântul *rață*.

8. Dacă se doreşte a se comunica identitatea cărților dintr-un pachet de cărți de joc, în mod vizual, arătându-se fiecare dintre acestea, fiecare semnal va avea un maximum de entropie dacă pachetul de joc este amestecat complet. Dacă va fi aşezat în ordine, fiecare semnal va avea un maximum de redundanță, deoarece receptorul poate identifica modelul de aranjare a pachetului de cărți.

9. Pentru a ilustra importanța regulilor de folosire a semnelor, Fiske dă ca exemplu scrierile secrete, pe care le consideră o formă avansată a codurilor. Acestea pot fi grupate în trei mari categorii:

i. *Scrieri invizibile*; trebuie considerate astfel toate scrierile care nu-şi dezvăluie calitatea de scrieri decât după o anumită prelucrare fizico-chimică a suportului.

ii. *Scrieri disimulate*; acestea presupun înlocuirea convențională a unor nume, cuvinte sau expresii cu altele, menite să inducă în eroare pe indiscreți.

iii. *Scrieri cifrate*; fiecare literă va fi înlocuită de o cifră, după un model prestabilit. Astfel, textul va arăta ca o înşiruire de numere.

10. Această "potrivire" este controlată de modelul cultural al fiecăruia. Aşadar, oameni din culturi diferite vor percepe realitatea diferit; iar percepția nu este doar un proces psihologic care se desfăşoară înăuntrul individului, ci şi o problemă de cultură.

11. Conținutul nu este simplă transferare a ceva sub o anume formă sau datorită unei anume forme, ca în ceea ce I. A. Richards numeşte cu aversiune "teoria comunicării ca vulgară împachetare". Richards foloseşte această sintagmă plină de culoare pentru a-şi vărsa disprețul asupra unor abordări din teoria comunicării, de genul modelului Shannon-Weave, care consideră că ar exista un miez al mesajului, anterior şi independent în raport cu forma. Acesta este apoi codificat, adică este împachetat într-un limbaj ca un colet care trebuie trimis. Receptorul nu trebuie decât să decodifice, adică să despacheteze "coletul".

În viziunea lui Richards, mesajul nu există înainte de a fi codificat (exprimat în limbaj articulat), iar codificarea mesajului este un proces creativ. În timpul şi cu prilejul exprimării mesajului, subiectul creează sensuri noi sau modifică sensuri vechi: mesajul *se autogenerează* în însuşi procesul comunicării. Tocmai de aceea *selecția* este la fel de importantă în ambele dimensiuni ale modelului Gerbner – "verticală" şi "orizontală". Mai întâi există o selecție a *mijloacelor* (canalul şi *medium*-ul), apoi există o selecție în ceea ce priveşte *perceperea evenimentului*, din care rezultă E_1. Aşa cum E_1 nu este niciodată o replică pe deplin inteligibilă şi completă a lui E, tot aşa un semnal despre E_1 nu atinge niciodată completitudinea şi inteligibilitatea deplină. Dacă selecția este o fatalitate, atunci distorsiunea mesajului inițial este şi ea inevitabilă. În comunicare, "obiectivitatea informației" este o iluzie!

12. Accesul la *media* este o cale de exercitare a puterii şi controlului social. Aceasta este o credință larg răspândită despre *media*; pentru a găsi ilustrări nu avem decât să privim relația dintre guvernele autoritare şi *media* lor sau să constatăm că printre primele ținte ale unei forțe care urmăreşte să răstoarne Puterea se numără posturile naționale de radio şi de televiziune.

13. Politica unor companii de televiziune de a fixa programe ce conțin sex sau violență după ora 9 seara este o modalitate de limitare a disponibilității.

14. Pentru Newcomb, rolul comunicării este simplu*: menținerea echilibrului în sistemul social*. Dar ideea lui este extrem de importantă, mai ales pentru "democrațiile în formare", cum este şi societatea românească de astăzi. În perioada de după cel de-al doilea război mondial, democrațiile occidentale au experimentat cu succes funcția de echilibrare a comunicării: înființarea consiliilor economico-sociale, care au facilitat comunicarea dintre principalii actori sociali (sindicate, patronate şi guvern), instrumentalizarea conceptului de *democrație conasociaționistă* (mai ales în țări în care societatea era brăzdată de tranşee foarte adânci), dezvoltarea profesională a negocierii, medierii conflictelor sau gestionării crizelor, folosirea Relațiilor Publice în direcția unor politici consensualiste. Prosperitatea economică a acestor democrații în ultimele 5-6 decenii nu poate fi înțeleasă fără luarea în considerare a *păcii sociale*,

iar aceasta nu poate fi explicată fără a se ține cont de efortul politic de a instrumentaliza comunicarea, de a face din comunicarea socială o *comunicare eficientă*

15. *A* poate fi guvernul, *B* – un sindicat, iar *X* – politica de salarizare. În acest caz, un guvern socialist şi un sindicat – care teoretic conlucrează (sunt "prieteni") – se vor găsi forțați să țină mai multe întruniri pentru a cădea de acord asupra politicii de salarizare (*X*). Dar dacă *A* este un guvern de dreapta ("neprieten" cu sindicatele), *A* şi *B* nu vor mai fi presați să a fi de acord asupra lui *X*. Dacă relația *A–B* nu este una de "simpatie", ei pot avea opinii diferite despre *X* şi sistemul să fie totuşi în echilibru.

16. După Shannon şi Weaver, cea de-a doua funcție a redundanței este empatică: a spune "Bună!" pe stradă înseamnă a transmite un mesaj înalt redundant, dar care are rolul de a menține deschise canalele de comunicare, de a le păstra în stare de funcționare.

17. La nevoie, explicitarea se poate face prin folosirea unor enunțuri meta-comunicaționale, cum ar fi enunțurile: *"Să ne precizăm termenii!"*, *"Era o glumă!"* sau "*Tocmai încercam să-ți spun că te iubesc"*. Atunci când situația de comunicare nu ne permite să folosim enunțuri meta-comunicaționale (de pildă, în publicitate sau în discursul electoral), se pot folosi propoziții incidente, comparații, sinonimii sau analogii. O incidentă de felul "Ne aflăm**,** *cum ar spune Karl Popper,* în fața unei atitudini critice" are darul de a atrage atenția destinatarului că nu folosim termenul "critic" în sensul cu care este utilizat în vorbirea cotidiană ("a scoate în evidență doar părțile negative", "a înfiera"). Enunțurile meta-comunicaționale sunt foarte bine venite în comunicarea ştiințifică sau în cea didactică, unde există convenții explicite cu privire la un scop de asemenea explicit: cunoaşterea adevărului – respectiv, sporirea gradului de inteligibilitate. Dar ele nu sunt de recomandat în comunicarea socială, unde scopul principal este *realizarea consensului*. În general, ele trebuie evitate de fiecare dată când nu dorim să punem pe cineva "cu spatele la zid".

18. Vameşii americani care, în 1926, i-au confiscat lui Constantin Brâncuşi opera "Pasăre în zbor " (variantă în bronz a "Pasărei de aur") nu ar mai fi crezut că au în fața ochilor "o piesă industrială" dacă ar fi văzut-o pe un piedestal într-un muzeu - de pildă, la Muzeul de Artă Modernă din New York, unde se şi află în prezent. În acelaşi muzeu poate fi văzut un superb "monopost" *Ferrari*, de un roşu strălucitor (vezi *Anexa 1, foto a*), care pe un traseu de *Forumla 1* ar fi perceput, pur şi simplu, ca "o piesă industrială"; în muzeu, el este perceput ca obiect de artă (ceea ce au şi urmărit custozii aşezământului). În acest caz, funcția de metalimbaj este îndeplinită chiar de muzeu. Dar pentru a reveni în domeniul artei pop, evocat de exemplul lui Jakobson, credem că aici se atinge o limită de nedepăşit în ceea ce priveşte funcția de metalimbaj în artele plastice. Un artist ca Andy Warhol reproduce clişee fotografice pe care le des-compune cromatic şi le re-compune topologic pentru a sugera o anumită idee (de pildă, în lucrarea sa din 1967, *Marilyn*, el sugerează prin această tehnică dezumanizarea portretului actriței Marilyn Monroe, datorită difuzării lui excesive prin *mass media*). Alții pictează în ulei obiecte banale, care sunt re-semnificate în codul artistic prin însuşi faptul că au fost pictate, cum vedem în celebrul tablou al lui Oldenburg, *Uriaşii pantaloni albaştri* (vezi *Anexa 1, foto b*).

[Pentru a nu fi bănuiți de "naivitate intelectualistă", vom scrie o notă la notă, pentru a preciza că "scandalul Brâncuşi", care a degenerat într-un proces intentat de sculptorul român Vamei S.U.A., întins pe durata a doi ani (1926-1928), a avut dedesubturi mai complexe, analizate de unul dintre cei mai fideli biografi ai artistului, Geist (*Brancusi by S. Geist* – New York, 1928), de sculptorul american Iacob Epstein (*An autobiography* – Londra, 1956) sau de V.G. Paleolog în studiul "Procesul lui Brâncuşi cu Vama Americană" (*Omagiu lui Brâncuşi*, volum editat de revista *"Tribuna"* în 1976, cu ocazia Centenarului Brâncuşi). Nu putem face abstracție de faptul că "scandalul Brâncuşi" a fost produsul "unei josnice uneltiri puse la cale de profesioniştii titrați şi academişti, cuibăriți în oficialitatea protectoare", care se simțeau "amenințați de valul artei moderne şi de prestigiul dobândit în arta sculpturii de C. Brâncuşi", cum afirmă V.G. Paleolog (*lucr. cit.*, p.222). Dar nu putem să nu afirmăm, totodată, că această "josnică uneltire" a fost posibilă tocmai fiindcă funcția de metalimbaj invocată de Jakobson nu a funcționat în cazul sculpturii "Pasăre în zbor". Şi aici nu este vorba de banala ignoranță a unor funcționari, ci de o reacție tipică pentru situațiile în care se naşte o nouă paradigmă culturală (aspect ce va fi dezvoltat în capitolul IV). Revenind la funcția de metalimbaj, aceasta a lipsit nu pentru că n-ar fi existat elementul care să atragă atenția asupra codului în care trebuia semnificat obiectul din bronz, ci fiindcă o parte a artiştilor americani şi o mare parte a publicului nu recunoşteau *însuşi codul* – mai precis, legitimitatea noului cod artistic propus în sculptură de Constantin Brâncuşi. (Legenda spune că unul dintre judecători l-ar fi întrebat pe Brâncuşi dacă, întâlnind într-o pădure o astfel de pasăre, ar trage cu puşca în ea). Citându-l pe Thomas Munro, care scria că "în acest proces s-au înfruntat concepții diferite despre natura artelor" (*Artele şi relațiile lor naturale* – 1954), V.G. Paleolog compară procesul lui Brâncuşi cu "cele istorice suferite de eroii minții cum au fost cele ale lui Socrate, Giordano Bruno ori Galileo Galilei" – desigur,

"sentințele și consecințele fiind altele decât cu prilejul Brâncuși din 1926" (*ibidem*). Dacă sentințele și consecințele asupra înpricinaților au fost diferite, toate aceste procese au în comun ceva important: ele exprimau lupta *ideală* dintre două paradigme concurente și lupta *reală* dintre reprezentanții paradigmei dominante și cei ai noii paradigme. Dar această luptă este o poveste fără sfârșit...]

19. Jakobson arată că funcția poetică operează și în conversația obișnuită: el crede că vorbitorii de engleză spun "martor pasiv" (*innocent bystander*) și nu "martor ocular" (*uninvolved onlooker*) pentru că structura ritmică a primei expresii este mai plăcută, mai estetică. În limba română, funcția poetică se manifestă deosebit de frecvent – de la vorbirea cotidiană, până la titlurile de presă și discursurile oficiale. Orășenii spun "Poftă bună!" și nu "Poftă mare", deși a doua expresie este mai logică (pofta nu poate fi bună sau rea, dar poate fi mare sau mică). Dar dacă "Poftă bună!" trimite gândul la o "mâncare bună", "Poftă mare!" îl duce la idei ignobile, de genul "gură mare", "burtă mare" etc. Pentru un politician care vrea să-și convingă auditorii, a spune că România este o țară "frumosă" sau numai "bogată și frumoasă" pare insuficient; el este în stare să se abată de la realitate și să afirme "România este o țară mare, bogată și frumoasă" nu din rațiuni de obiectivitate (care sunt exprimate de *funcția referențială*), ci din rațiuni estetice: melodicitatea limbii române, o anumită "tonalitate" a acesteia parcă cer trei atribute (altfel, fraza pare neterminată). Nu mai dăm exemple de titluri din ziare; ele se găsesc pe toate drumurile (mulți ziariști români sunt în stare ca de dragul unui efect estetic să denatureze nu numai realitatea, ci și conținutul articolului la care se referă titlul).

20. Nu avem decât să vedem cât de diferit redau ziarele același eveniment, pentru a realiza ce importantă este înțelegerea – această privire asupra lumii – pe care fiecare ziar o împărtășește cu cititorii săi. De asemenea, cititorii cu experiențe sociale diferite pot găsi înțelesuri diferite în același text; *ceea ce nu este neapărat o dovadă de eșec comunicațional* (a gândi astfel este o dovadă a asimilării punctului de vedere semiotic, chiar esența abordării semiotice a comunicării).

21. Aici nu ne propunem să dezvoltăm definiția semioticii și nici să insistăm pe probleme legate de obiectul de studiu și metodele folosite de această știință. De altfel, cursul nostru nu este unul de Semiotică, așa cum s-ar preda la o facultate de Litere sau la una de Filosofie, de unde studenții pot ieși, printre altele, specialiști în semiotică. Într-o facultate de Comunicare și Relații Publice, important este ca aceștia să-și însușească abordarea semiotică *a comunicării*; altfel spus, principalul obiect de referință al cursului nostru rămâne comunicarea. Studenții din anul II pot revedea capitolul VIII din cursul de Filosofie al profesorului Vasile Macoviciuc, predat în anul I, capitol intitulat "Sisteme de semnificare și procese de comunicare. Domeniile semioticii" (**3,** p. 97-111).

Pentru cei interesați în mod special de acest domeniu, recomandăm lucrările unor autori români și străini, unele fiind editate mai demult, altele – mai de curând (*a se vedea* titlurile **8**, **9**, **10**, **11**, **12**, **13**, **14**).

22. Semiotica preferă termenului de receptor pe cel de "lector" – chiar și când este vorba despre o fotografie sau o pictură –, pentru că el implică un rol activ și pentru că lectura este ceva ce *am învățat* să facem; ea este, deci, o activitate determinată de experiența culturală a lectorului. Acesta ia parte la crearea semnificației textului: contribuie cu experiența, cu emoțiile și cu atitudinile sale.

23. Un bun exemplu de semn este următorul: dacă un client dintr-un bar ridică o mână pentru a-l chema pe chelner, acesta din urmă, dacă va observa, va veni să vadă de ce a fost chemat. În acest caz, semnul este o chemare și este recunoscut deopotrivă de către cei doi; semnificația este transmisă, deci comunicarea are loc.

24. Aici se vede foarte clar încă o diferență între modelele liniare și cele semiotice. Acestea din urmă nu fac o distincție principială între "codificator" și "decodificator". La Peirce, *interpretantul* este un concept mental al celui ce utilizează semnul, el aparține *utilizatorului*, care poate fi și vorbitor și ascultător, și scriitor și cititor, și pictor și privitor etc. Decodificarea este la fel de activă și creativă ca și codificarea.

Exemplu. Interpretantul cuvântului *școală* într-un context oarecare va fi rezultanta experienței utilizatorului în legătură cu acest cuvânt (el îl va folosi, de pildă, cu privire la o școală de șoferi amatori sau la o clădire lângă care își parchează automobilul), precum și a experienței lui în legătură cu obiectul referit (cu instituția numită "școală"). Sensul și semnificația cuvântului nu sunt definite în dicționare; ele pot varia, între anumite limite, în funcție de experiența utilizatorului. Limitele sunt date prin convenții sociale (în acest caz este vorba de convențiile privind limba folosită într-o societate, într-o cultură sau sub-cultură). Aceste variații corespund și unor convenții psihologice, existente între utilizatori (cel mai adesea, ele sunt implicite, dar pot fi stabilite și explicit, prin intermediul așa-numitelor "enunțuri meta-comunicaționale"). Pentru o mai bună înțelegere a teoriei lui Peirce, a se vedea antologia

românească *Semnificaţie şi acţiune* (**17**) dedicată filosofului american, de unde putem afla viziunea despre lume a acestuia – implicit, filosofia care a stat la baza semioticii sale.

25. Rolul referenţialelor perceptive în "lecturarea" lumii va fi analizat în capitolul V, paragraful 2. Deocamdată, să reţinem ideea rolului esenţial al simbolurilor în formarea imaginilor despre lume. Vom înţelege mai bine şi, poate, mai din timp de ce cursurile de *Filosofia culturii*, de *Simbolică politică* şi de *Antropologie politică* sunt indispensabile pentru o pregătire superioară în domeniul comunicării sociale.

În vederea familiarizării cu abordările culturologice ale simbolicii sociale (inclusiv ale simbolicii politice), se pot consulta lucrări accesibile, cum ar fi Pierre Francastel - *Realitatea figurativă*, în special capitolul "Semnificaţie şi figurare" (**22**, pp. 135-177); Gustav René Hocke - *Lumea ca labirint* (**23**, pp. 26-44); Gillo Dorfles – *Estetica mitului* (**24**); C.I. Gulian – *Lumea culturii primitive*, partea I "Structuri, funcţii şi valori" (**25**, pp. 22-86); Jaques Le Goff – *Imaginarul medieval*, în special studiul "Pentru un lung ev mediu" şi ultima parte, "În vederea unei antropologii politice" (**26**, pp. 34-43, 437-459); Samuel P. Huntigton, *Viaţa politică americană*, cu predilecţie capitolul 2, "Crezul american şi identitatea naţională" (**27**, pp. 26-49); Pascal Bruckner – *Melancolia democraţiei. Cum să trăieşti fără duşmani?* (**28**); Pierre Clastres - *Societatea contra statului* (**29**); Carmen Diaconescu – "Mitul şi mitul politic în interpretarea lui Ernst Cassirer" (**30**, pp. 157-189); Georges Balandier – *Antropologie politică* (**31**); Ioan Drăgan şi colab. – *Construcţia simbolică a câmpului electoral* (**32**); Daniela Rovenţa Frumuşani – *Semiotică, societate, cultură* (**10**, pp. 206-220); Vasile Sebastian Dâncu, *Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar*, în special primul capitol, "Societate şi simbol. Perspectiva sociologiei imaginale" (**33**, pp. 7-28); Monique Segré – *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* (**34**); Lucien Sfez – *Simbolistica politică* (**35**). Mai puţin accesibile dar foarte utile pentru viitorul specialist în comunicare socială sunt lucrărirle lui Erving Goffman, *Façon de parler*, mai ales primul capitol, "Répliques et réponses" (**36**, pp. 11-84) şi Martin Segalen, *Rites et rituels contemporains* (**37**). Sunt, de asemenea, recomandabile studiile despre Şcoala de la Palo Alto şi Şcoala de la Chicago semnate de Luminiţa Mihaela Iacob şi, respectiv, Paul Dobrescu, în primul număr al *"Revistei Române de Comunicare şi Relaţii Publice"* (**38**, pp. 12-31 şi 32-47), precum şi studiile reunite sub genericul "Comunicare. Artă. Societate" din următorul număr al acestei publicaţii (**39**, pp. 181-210). Ca ghid pentru relaţia dintre mitologie şi simbolistică în istoria universală este util de consultat grandioasa lucrare elaborată sub conducerea lui Roy Willis, *Mythologies du monde entier* (**40**).

26. Faptul că de la o limbă la alta cuvintele diferă este un fapt banal, acceptat de toată lumea; în schimb, mulţi oameni îşi închipuie că semnificatele sunt universale, că traducerea cuvintelor dintr-o limbă în alta s-ar reduce la substituirea unor semnificante (de pildă, a cuvântului englezesc "ox" cu cel românesc "bou"). În realitate, conceptul mental despre bovine este foarte diferit la un ţăran român cu mica lui gospodărie şi la un mare fermier american.

27. De asemenea, credem că acest reducţionism (reducerea limbajului la "cod", cu preţul simplificării drastice a ideii de *subiect*) este una dintre cauzele prin care se explică numirea în posturi de specialişti în comunicare a unor jurnalişti care nu au făcut niciodată studii de comunicare (*"Sunt buni, fiindcă au condei!"*, îşi spune managerul sau omul politic). Foarte răspândit în România, acest fenomen are multe alte cauze, dintre care unele nu au nici o legătură cu concepţiile despre limbaj, cu teoria comunicării sau cu teoria, în general...

28. Noţiunea de *paradigmă* va fi folosită pe larg în capitolele ce urmează, dar în alt context teoretic (este vorba de alt concept). Totuşi, vom spune că acest termen a fost folosit şi de Saussure, în încercarea lui de a găsi un model teoretic de organizare a semnelor. El defineşte paradigma astfel: *un set de elemente în cadrul căruia se va opera o alegere şi doar un element din acel set va fi ales*. Un exemplu simplu îl constituie literele alfabetului. Paradigma limbajului scris ilustrează două caracteristici de bază ale unei paradigme: i) toate elementele trebuie să aibă ceva în comun, să împărtăşească acele caracteristici care le fac să fie membri ai aceleaşi paradigme; ii) fiecare element trebuie să fie *distinct* de oricare dintre celelalte elemente ale paradigmei.

Cuvintele sunt categorii ale paradigmei gramaticale, în calitate de verbe sau substantive, sau ale altor paradigme utilitare: limbajul legislativ, limbajul îndrăgostiţilor, înjurăturile bărbaţilor etc. Deci, pentru a comunica, selectăm elemente dintr-o multitudine de paradigme.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. John Fiske, *Introduction to communication studies*, Routledge, 2nd edition, 1990.

2. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1972.

3. Vasile Macoviciuc – *Filosofie*, curs editat de Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice "David Ogilvy" – SNSPA, Bucureşti, 2000.

4. H. Lasswell, "The structure and function of communication in society", in L. Bryson (ed.), *The Communication of Ideas*, New York, IRSS, 1948; republicat în W. Shramm (ed.), *Mass Communication*, Illinois, Univerity of Illinois Press, 1960.

5. G. Gerbner, "Toward a general model of communication", în "*Audio Vizual Communication Review*", IV.3, 1956, pp. 171-199.

6. T. Newcomb, "An approach to the study of communication", în "*Psichological Review*", 60/1953, pp. 393-400.

7. R. Jakobson, *Essais de linguistique generale*, Paris, Editions de Minuit, 1963.

8. Petre Botezatu, *Semiotică şi negaţie. Orientare critică în logica modernă*, Editura Junimea, Iaşi, 1973.

9. * * * *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană*, prezentare, antologare şi îngrijire de Solomon Marcus, Editura Politică, Bucureşti, 1985.

10. Daniela Rovenţa-Frumuşani, *Semiotica discursului ştiinţific,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.

11. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Noul dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului,* Editura Babel, Bucureşti, 1996.

12. Algirdas J. Greimas, Jacques Fontanille, *Semiotica pasiunilor. De la stările lucrurilor la stările sufletului*, ediţie îngrijită de Sorin Paliga, Editura SCRIPTA, 1997.

13. John Deely, *Bazele semioticii*, trad. Mariana Neţ, Editura ALL, Bucureşti, 1997.

14. Daniela Rovenţa-Frumuşani, *Semiotică, societate, cultură*, Institutul European, Iaşi, 1999.

15. C.S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.

16. J. Zeman, "Peirce's theory of signs", în T. Sebcok (ed.), *A Pefusion of Signs*, Bloomington: Indiana University Press, 1977.

17. Charls S. Peirce, *Semnificaţie şi acţiune*, cu o prefaţă de Andrei Marga, selecţia textelor şi traducere Delia Marga, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

18. Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală* (publicat de Charles Bally şi Albert Riedlinger), ediţie îngrijită de Tullio Mauro, POLIROM, Iaşi, 1998.

19. Claire Bourguignon, *La communication professionnelle internationale*, L'Harmattan, 1998.

20. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982.

21. Ioan Drăgan, *Paradigmele comunicării de masă*, Editura Şansa, Bucureşti, 1996.

22. Pierre Francastel, *Realitatea figurativă*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.

23. Gustav René Hocke, *Lumea ca labirint*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1973.

24. Gillo Dorfles, *Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein),* Editura Univers, Bucureşti, 1975.

25. C.I. Gulian, *Lumea culturii primitive*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983.

26. Jaques Le Goff, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1991.

27. Samuel P. Huntigton, *Viaţa politică americană*, Humanitas, Bucureşti, 1994.

28. Pascal Bruckner, *Melancolia democraţiei. Cum să trăieşti fără duşmani?*, Antet, Bucureşti, 1996.

29. Pierre Clastres, *Societatea contra statului*, Antet, Bucureşti, 1996.

30. * * * *Individ, libertate, Mituri politice*, Editura Institutului de Teorie Socială, Bucureşti, 1997.

31. Georges Balandier, *Antropologie politică*, Amarcord, Timişoara, 1998.

32. Ioan Drăgan, Camelia Beciu, Ioana Dragomirescu, Valentina Marinescu, Nicolae Perpelea, Simona Ştefănescu, *Construcţia simbolică a câmpului electoral*, Institutul European, Iaşi, 1998.

33. Vasile Sebastian Dâncu, *Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

34. Monique Segré, *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Amarcord, Timişoara, 2000.

35. Lucien Sfez, *Simbolistica politică*, Institutul European, Iaşi, 2000.

36. Erving Goffman, *Façon de parler*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1987.

37. Martin Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 2000.

38. * * * *"Revista Română de Comunicare şi Relaţii Publice"*, nr.1/1999.

39. * * * *"Revista Română de Comunicare şi Relaţii Publice"*, nr. 2-3/2000.

40. Roy Willis (coord.), *Mythologies du monde entier*, France Loisirs, Paris, 1995.

II. COMUNICARE ŞI LIMBAJ

La nivelul simțului comun, marea majoritate a oamenilor nu dau atenție decât la *ceea ce* spun (sau aud) şi neglijează aproape total *modul* în care spun (sau înțeleg).

Această eludare a modalității este bizară dacă ne gândim că, în ordinea faptelor (a acțiunii), *modalitatea, procedura, metoda, calea* sunt considerate foarte importante (rețeta medicală sau cea culinară, cura de slăbire, stratagemele de educare a copiilor, strategiile de promovare socială sau tehnicile de cucerire a unei persoane interesante sunt lucruri demne de atenția oamenilor, care sunt investite cu valoare practic-utilitară echivalentă cu aceea atribuită bunurilor). De unde, atunci, această indiferență față de modalitatea de comunicare, de unde neglijarea instrumentului principal al acesteia – limbajul?

Absența obişnuinței de a medita, a deprinderilor reflexive este un fenomen răspândit, de mult analizat şi bine cunoscut. Dar lipsa deprinderii de a medita asupra instrumentului folosit în comunicare – una dintre cele mai importante activități umane – se manifestă nu numai la nivelul "omului simplu", ci şi la nivelul omului instruit, obişnuit în genere să reflecteze la o sumedenie de lucruri, de subiecte, teme şi tematici.

Iată cum ar arăta două fraze (construite de noi, în scopuri pur didactice) care cumulează 12 dintre cele mai frecvente erori gramaticale, semantice şi stilistice[1] făcute de redactorii de radio şi televiziune din România anilor '90:

"*Imaginile care le-ați urmărit sunt preluate din mass-media internațională, care şi-a adus un aport consistent la dezmembrarea fortuită a acestui stat european. În rândul oamenilor de la toate nivelele se ştie că vor trebui să lupte, căci singura soluție a acestui brav popor este ridicarea embargoului, altă alternativă nu există; după douăzeci şi unu de luni de izolare, țara este sleită şi orice popor dârz, ca cel sârb, ştie că trebuie să lupte tot la fel, pentru ca aşa ceva să nu se mai repete*".

Să ținem cont de faptul că oamenii care ne vorbesc zilnic într-un asemenea limbaj îşi câştigă existența, îşi făuresc cariere şi promovează în ierarhia de prestigiu a societății muncind într-un domeniu al *acțiunii comunicative* (Habermas), adică al "interacțiunilor mediate simbolic", unde "sensul normelor se obiectivează în comunicare prin limbaj comun" (**1**, pp. 154-155). Dacă în aceste domenii întâlnim un nivel atât de scăzut al competenței lingvistice (şi este vorba nu numai de *mass media,* ci şi de învățământ, de instituțiile statului, de viața politică), suntem îndreptățiți să ne întrebăm câtă grijă se acordă limbajului în domeniile *acțiunii instrumentale* (Habermas), care "se conduce după reguli tehnice" şi se defineşte "în limbaj liber de context" (*ibidem*), adică în sfera producției materiale (non-simbolice), în activitățile economico-financiare sau în administrație.

1. ATITUDINI FAŢĂ DE LIMBAJ; CONCEPŢII DESPRE NATURA LIMBAJULUI

1.1. Atitudini faţă de limbaj

După unii autori, neglijenţa şi chiar indiferenţa oamenilor faţă de limbajul pe care-l folosesc vine din credinţa ancestrală că *a vorbi* este altceva decât *a făptui.* Mai mult sau mai puţin conşientizată (de cele mai multe ori neconştientizată), această credinţă reprezintă axioma tacită a unui *referenţial cultural – cf.* **2**, pp. 119-137) în care *vorba* este percepută în trei ipostaze:
i) ca *urmare* (consecinţă) a faptei (*"O făcurăm şi p'asta!* sau *"Voi ştiţi cine-am fost eu?*);
ii) ca *pregătire* (anticipare) a faptei (*"Vreau să mă însor"* sau *"De luni mă apuc de treabă!"*);
iii) ca *mijloc de eschivare* de la faptă (*"Ne mai vedem!"* sau *"Cum o da Dumnezeu!"*).

Expresia lingvistică a acestei atitudini faţă de vorbă (şi, implicit, faţă de "vorbăreţi") este: "*Să terminăm cu vorbele şi să trecem la fapte!*". În acest caz nu ne interesează cât de eficientă este formularea unui astfel de imperativ (de multe ori, el rămâne o simplă... "vorbă"), ci faptul că ea exprimă convingerea că "vorba e una, iar fapta e alta", că vorba este un alt-*ceva.*

În societăţile tradiţionale – în terminologia lui Karl Popper, "societăţi închise" (**3**, pp. 194-227) –, aşa cum au fost până de curând şi societăţile ţărăneşti din Europa de Sud-Est, oroarea faţă de abstracţie a condus în mod sistematic la un cult al Concretului ("*să trecem la concret!*"; "*teoria ca teoria, dar practica ne omoară*"; "*a vorbit bine, dar prea la general*"); orice tentativă de a utiliza abstracţia este etichetată drept "teorie", termenul fiind folosit într-un sens impropriu, care, în acest context semantic, are o valoare peiorativă.

În societăţile premoderne sau în cele care nu şi-au finalizat încercările de modernizare, cultul concretului se împleteşte cu tradiţionala neîncredere în vorbăreţi, în cei ce se folosesc cu uşurinţă de cuvinte ("*vorba lungă, sărăcia omului*"). În 1991, mulţi dintre subiecţii unui sondaj de opinie realizat pe străzile Moscovei de postul francez de televiziune *Antenne-2* afirmau că nu avuseseră niciodată încredere în Gorbaciov, deoarece... vorbea prea mult. În mod similar, Ceauşescu se temea ca partidul să nu devină un "club de discuţii", eludând întrutotul natura limbajului politic şi, implicit, impactul psiho-social al discursului oficial[2].

Concepţia existentă la nivelul simţului comun nu este, însă, singura care eludează rolul limbajului în comunicare. Raportarea prioritară la limbaj nu este universal împărtăşită nici la nivelul reflecţiei teoretice cu privire la comunicare. Există poziţii teoretico-filosofice care fie că retrag "comunicarea autentică" *dincoace* de limbaj, supralicitând importanţa "comunicării intuitive" (ca expresie a caracterului ireductibil şi inefabil al subiectivităţii individuale), fie că o împing *dincolo* de limbaj, atribuind-o "structurilor" şi "sistemelor" sau unor "forţe misterioase" (subiectul fiind un simplu "instrument vorbitor" al acestora).

Vom vedea că determinarea socio-culturală a limbajului induce o determinare similară a comunicării, înţeleasă ca fenomen specific uman. Din această istoricizare a comunicării decurg atât obstacolele oricărei comunicări interumane, precum şi caracterul ei progresiv, posibilitatea depăşirii treptate a acestor obstacole.

Prezentăm, în continuare, cadrul teoretic în care preocuparea pentru limbaj a devenit o prioritate a culturii contemporane – ceea ce justifică, o dată în plus, efortul nostru de elucidare.

1.2. Concepţii despre natura limbajului

În urma dezvoltării unor ştiinţe mai vechi (psihologia, sociologia, antropologia) şi a apariţiei unor noi ştiinţe (pragmatica lingvistică şi semiotica), de câteva decenii bune se ştie că semnele nu sunt doar *mijloace* de comunicare, că ele participă nemijlocit la *constituirea semnificaţiei.* Altfel spus, *semnificaţia pe care oamenii o comunică între ei nu este anterioară comunicării; ea se naşte în (şi prin) actul comunicării*[3]. Această descoperire a deschis calea unor noi teorii cu privire la raportul dintre semn şi semnificaţie, având tendinţa de a conferi mai multă importanţă semnului decât semnificaţiei.

Pentru a se înţelege cât mai bine mutaţiile petrecute în concepţiile despre natura limbajului trebuie să prezentăm, oricât de succint, principalele elemente componente ale oricărui limbaj, adică să schiţăm "anatomia limbajului". Vom începe cu relaţia dintre *semn*, *semnal* şi *simbol*, apoi vom trece în revistă asemănările şi deosebirile dintre ele, aşa cum o face – simplu, clar şi expresiv – Henri Wald (**6**, **7**).

Fiind un mijloc de elaborare şi transmitere a informaţiei, *semnul* uneşte materia şi ideea (materia *semnificantă* şi ideea *semnificată*). Semnul este important nu prin ceea ce prezintă, ci prin ceea ce *reprezintă*. Distanţa dintre semnificaţia ideală şi semnificantul material creşte pe parcursul istoriei, ajungându-se la elaborarea unor idei tot mai generale şi mai abstracte. În viziunea lui Wald, *istoria culturii este istoria stilizării semnificantului şi a abstractizării semnificatului*. Cel mai "stilizat" mod de fiinţare a semnelor este *simbolul*[4].

Spre deosebire de semn, în structura *semnalului* semnificantul şi semnificatul se disting foarte greu; adesea, ele coincid (orice lucru se reprezintă pe sine). Dacă semnul aparţine *culturii*, semnalul aparţine *naturii.* [Vom vedea la timpul potrivit că această condiţie ontologică a semnalului nu exclude ideea că oamenii prelucrează *cultural* semnalele, datorită faptului că înseşi nevoile acestora sunt definite cultural, iar reacţia lor la semnale nu poate fi aculturală.]

După cum observă Henri Wald, saltul de la semnal la semn echivalează cu saltul de la animalitate la umanitate: prin intermediul semnalelor, animalul *se adaptează* la mediu; prin intermediul semnelor, omul *adaptează mediul* la nevoile şi scopurile sale, îl transformă şi-i dă, astfel, sensuri omeneşti (îl umanizează). Aşadar, în natură nu există semne; ele sunt create de om. Totodată, *omul este singura fiinţă creatoare de semne*.

Saltul ontologic se datorează faptului că, spre deosebire de semnale, care îl cantonează pe receptor (animal, antropoid sau om) într-un *hic et nunc* atemporal şi aspaţial (într-un "prezent continuu" şi într-un "loc fără locaţie"), semnele unesc trecutul cu viitorul, prezenţa cu absenţa, realul cu posibilul. Un lucru devine semn în momentul în care materialitatea lui *sensibilă* întruchipează o idee *inteligibilă*.

În concluzie, diferenţa dintre semnal şi semn, aşa cum o vede Henri Wald, poate fi rezumată după cum urmează:

- *semnalul* este legat nemijlocit de o situaţie prezentă, este invariabil şi nearticulat;
- *semnul* este mijlocit, variabil şi articulat (*i.e.* format din moneme, foneme etc.).

Cel mai important mod de fiinţare a semnelor este *cuvântul*, deoarece el întruneşte toate virtuţile semnelor, ridicându-le la cel mai înalt nivel de performanţă. Dacă luăm în considerare faptul că aproape orice cuvânt este ataşat unei noţiuni, constatăm că prin intermediul cuvintelor (al limbajului articulat), fiinţa umană realizează ceea ce am numit "salt ontologic", adică face trecerea de la aparenţă la esenţă, de la fenómen la lege, de la trecut la viitor, de la actual la posibil; în sfârşit, ea devine capabilă de *activitate lingvistică*, ajungând să fie singura fiinţă din care ies mai multe informaţii decât au intrat (datorită proceselor mentale de *abstractizare* şi *generalizare*).

O astfel de viziune asupra semnelor, a rolului lor în instituirea ontologică pe care o numim cultură, stă la baza abordărilor semiotice ale culturii. După unii culturologi americani, de pildă, cultura nu este altceva decât o rețea de semne prin care oamenii își organizează raporturile dintre ei, precum şi raporturile lor cu natura. Într-o asemenea viziune[5], semnificația se reduce la un raport imediat între două semne. Orice semnificație care s-ar afla *dincolo* de un anumit sistem de semne (deci într-o lume transcendentă) sau *dincoace* de el (într-o lume transcendentală) nu poate fi decât o iluzie. Această viziune ne invită într-o nouă lume, fără "Dumnezeu" şi fără "Eu". Vechile semnificații *teologice* sau *egologice* dispar, oamenii revenind printre celelalte "lucruri" ale *acestei* lumi; o lume desacralizată şi depersonalizată.

În această lume s-a născut semiotica – ştiința semnelor[6]. În esență, ea studiază modul în care unități *nesemnificative* compun unități *semnificative*. Pentru a explica impactul semioticii asupra culturii contemporane şi a înțelege locul pe care îl are în cadrul acesteia, este utilă trecerea în revistă a principalelor concepții despre limbaj. Ne vom folosi de sistematizarea propusă de profesorul Petru Gorcea (*vezi* **18**).

1.2.1.Concepția instrumentalistă

Această concepție se manifestă într-un câmp opțional cuprins între următorii poli: *i)* înțelegerea cuvântului ca *semnal* şi *ii)* înțelegerea cuvântului ca *simbol*.

i) "Cuvântul-semnal" implică o reacție dinamică din partea receptorului. Cuvântul este inserat nemijlocit în realitate, dovedindu-şi caracterul instrumental în mod direct, căci el *provoacă fapte* ce aduc schimbări neîntârziate la nivelul realității.

Fără îndoială, există şi cuvinte care au doar funcția de semnal, mai ales în domenii ale activității umane în care este prețuit răspunsul prompt. Semnalul este prețios în măsura în care îndeplineşte două funcții vitale: *indică o realitate şi impune o reacție de răspuns***.**

Dar limbajul nu poate fi redus la un sistem de semnale pasive; în acest caz, dialogul ar fi imposibil, căci răspunsul nu este la nivelul limbajului, ci al faptelor.

Concepția "cuvântului-semnal" exprimă o idee joasă, trivială, despre condiția umană; ea propune un sistem de dresaj pentru nişte ființe subumane. De altfel, aşa cum sesiza Petru Gorcea, "folosirea generalizată a cuvântului ca semnal imperativ este caracteristică epocilor de declin cultural" (**18**).

ii) "Cuvântul-simbol" îşi pierde caracterul imperativ, impactul lui asupra realității manifestându-se mai subtil: mediat şi tendențial. Orice simbol este un înlocuitor al obiectului simbolizat, acest obiect fiind conceput ca "real", adică *independent* de simbol şi *anterior* acestuia.

Potrivit *concepției cuvântului-simbol,* orice entitate care primeşte un nume *se reifică* prin însăşi acțiunea de denominare, transformându-se în "obiect-de-sine-stătător"; acesta nu poate fi înregistrat la nivelul subiectului decât prin intermediul "cuvântului simbol", dar el "există" în sine.

Înțelegerea cuvântului doar ca simbol a provocat o ruptură între planul *obiectual* al realității şi cel *subiectual* al discursului, ceea ce a dus la celebra problemă a primordialității unuia dintre cele două planuri. Disputa dintre materialism şi idealism din filosofia modernă a reiterat, de fapt, marea dispută medievală dintre "realism" şi "nominalism", orientări spirituale care au traversat cultura europeană din ultimele 4-5 secole[7].

Codificată ca paradigmă culturală, concepția "cuvântului-simbol" poate fi sintetizată astfel:

1. "Realul" este prim şi independent; *discursul este secund şi dependent;*

2. Discursul *reflectă* "lumea-în-sine", care poate exista şi în tăcere, fără ajutorul limbajului; *în plan ontologic, prezența discursului este aleatoare;*

3. "Cuvântul-simbol" este *principalul instrument al cunoaşterii realității;*

4. Cunoaşterea obținută prin intermediul limbajului poate aspira la *obiectivitatea deplină* (singura problemă de rezolvat este fidelitatea oglindirii);

5. Obiectivitatea devine criteriul adevărului; *rolul subiectului este exterior în demersul de obținere a adevărului,* reducându-se la cel de "agent", de colportor al acestuia;

6. Gradul de adevăr (= de obiectivitate) este direct proporțional cu măsura în care făuritorul şi manipulatorul "oglinzii" reuşeşte să se ascundă cât mai bine în spatele ei; într-o cunoştință există atâta obiectivitate, câtă *dezantropomorfizare*;

7. Odată obținută cunoaşterea adevărată, *trecerea la fapte rămâne aleatoare pentru subiect* (îi scapă de sub control); din punctul de vedere al limbajului, ea nici nu este obligatorie, căci faptele nu afectează sensul cuvântului-simbol (la limită, atunci când faptele contrazic ideile se poate spune: "Cu atât mai rău pentru fapte!", cum obişnuia să spună Talleyrand).

Devenind paradigmă culturală, afectând civilizația europeană din ultimele secole, concepția "cuvântului-simbol" îşi relevă limitele la nivel empiric. Care ar fi acestea?

a) în primul rând, detaşarea de realitate (spre deosebire de "cuvântul-semnal") determină "cuvântul-simbol" să se mulțumească cu construirea *discursului-oglindă*; acesta este considerat cu atât mai reuşit cu cât elimină mai mult *subiectul cunoscător*; dar acesta este, în acelaşi timp, şi *subiectul acțiunii*;

b) permite, legitimează şi reproduce *iluzia posibilității unei obiectivități depline* (care a fost instrumentalizată la maxim de pozitivism);

c) principala garanție a adevărului este considerată *obiectivitatea discursului*, pentru care încă nu au fost găsite criterii sigure de decidabilitate*;*

d) adevărul este conceput ca o corespondență între o realitate (*primă*) şi un discurs (întotdeauna, *secund*);

e) permite *autonomizarea discursului,* acesta devenind o lume suficientă sieşi, paralelă cu lumea reală ("matematicile pure", estetismul şi ermetismul în artă etc.);

f) legitimează transformarea limbajului în *generator de universuri paralele* – fie în plan conceptual, fie în cel imaginar.

*

În concluzie, împărtăşim credința conform căreia concepția "limbajului-oglindă" (sau a "cuvântului-simbol") stă la baza unei schizofrenii generalizate, care dă seama de actuala criză a civilizației de tip european. Pe scurt, ea se poate caracteriza ca *o neputință congenitală a discursului modern de a stăpâni, prin Logos, realitatea pe care pretinde că o reflectă*[8].

1.2.2. Concepția demiurgică

Şi aceasta cunoaşte două variante: i) *concepția magică* şi ii) *concepția mitică*.

i) Concepția magică se înrudeşte cu prima variantă a concepției instrumentaliste (concepția "cuvântului-semnal"), în sensul că-şi are obârşia tot în necesități presante ale ființei umane. Deosebirea constă în faptul că aici cuvântul nu se mai adresează altui om, ci unor forțe supraindividuale (fie naturale, fie supra-naturale).

Emiţând cuvântul magic, omul se simte stăpân pe aceste forţe (reale sau considerate "reale"), iar prin aceasta se simte stăpân şi peste semeni. "Primii împăraţi ai lumii erau consideraţi (şi se considerau) stăpâni pe forţele naturale şi supranaturale; abia atunci – şi de aceea – li se încredinţau ţări şi armate" (**18**).

ii) Concepţia mitică va considera cuvântul drept creator de realitate, nu doar un instrument de înstăpânire a acesteia.

Esenţa miturilor stă în instituirea unui timp al originilor, calitativ superior timpului profan, datorită investirii sale cu sacralitate[9]. Orice mit conţine o poveste despre naşterea lumii (sau a unei părţi a acesteia), în urma unui gest fondator[10]. Astfel, mitul creaţiei prin *Logos*, prin cuvântul-gând divin este un mit al miturilor, exprimând însuşi modul mitic de a concepe rolul creator al cuvântului.

Legat de "mitul miturilor" este mitul *Limbii Originare.* Într-un discurs ţinut în octombrie 1992 la College de France, "Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană", tradus şi în româneşe (**25**) , Umberto Eco îl prezintă în cele mai diverse variante (Limba Perfectă, Limba Mamă, Limba Edenică, Limba Magică sau Limba Secretă). Eco vede legătura dintre cele două mituri – al Genezei şi al Limbii Originare – în prima carte a *Vechiului Testament*, unde se spune că Dumnezeu l-a condus pe Adam în faţa animalelor, iar acesta le-a dat nume (*Facerea*, 2.19). La începutul secolului XIV, Dante avea să se întrebe: "În ce limbă o fi vorbit Adam cu Dumnezeu în Paradisul terestru?". Visul unei limbi perfecte şi universale apare însă mai târziu, naşterea lui fiind legată de mitul *Turnului Babel*, despre care Cartea Sfântă pomeneşte abia în secolul V sau VI (*Biblia Cotton*): în timpul construirii turnului din Babel, Dumnezeu amestecă limbile (*Facerea*, 11). Umberto Eco pune apariţia acestui mit în legătură cu alterarea limbii latine şi decăderea ei ca limbă universală, moment ce a coincis cu afirmarea noilor limbi europene: "Tocmai când încep să se înţeleagă aceste noi limbi, apar şi primele imagini ale Turnului Babel" (*idem*, p. 13).

Varianta cea mai interesantă a mitului Limbii Originare este formulată de Dante, în *De Vulgari Eloquentia*: Dumnezeu nu i-ar fi dat lui Adam o limbă gata făcută, ci doar un dar al limbii, ceva mai abstract şi mai primitiv decât o limbă, adică o *forma locutionis* (în termenii de astăzi, o matrice lingvistică sau o gramatică universală). "Se poate recunoaşte aici, spune Eco, un discurs care de la Modişti trece pe la Port-Royal, Du Marsais şi pe la alţi autori ai *Enciclopediei*, până la Chomsky. Este adevărat: în acest text dantesc apare pentru prima oară problema unei competenţe generative universale ce ar preceda, filogenetic şi ontogenetic, învăţarea unei limbi naturale" (*idem*, p. 14).

Am insistat asupra analizei lui Umberto Eco pentru a sugera cititorului cam în ce zonă a teoriilor despre limbaj poate fi întâlnită concepţia demiurgică despre natura limbajului, în varianta ei mitică. Pentru cei interesaţi de dezvoltările în această direcţie recomandăm şi studiul lui Gillo Dorfles, "Homoglosie, heteroglosie şi mitul Turnului Babel » (**10**, pp. 68-79). De asemenea, se pot vedea trimiterile bibliografice din nota 5 de la capitolul III al prezentului curs.

O altă raţiune pentru care am adus în faţă analiza de mai sus a fost dorinţa de a semnala cât de înrădăcinată este concepţia demiurgică în tradiţia culturală europeană, implicit în imaginarul colectiv al popoarelor europene. De aceea nu trebuie să ne surprindă că, în pofida ofensivei concepţiei instrumentaliste care s-a petrecut de-a lungul modernităţii, concepţia demiurgică rămâne un refernţial foarte puternic pentru simţul comun şi pentru o zonă importantă a culturii elaborate (literatura, de pildă).

La nivelul psihologiei populare, concepţia demiurgică se manifestă şi astăzi – fie încadrată în formaţiuni ideologice premoderne (de obicei folclorice), fie parazitând formaţiuni ideologice de tip modern. Astfel, teama de a nu "cobi", teama de blestem sau teama de a vorbi despre proiecte şi speranţe pentru a nu le zădărnici, poate fi întâlnită şi la "practicieni" ai culturii urbane[11].

1.2.3. Concepţia sincretică

Cunoscută în literatură şi sub denumirea de "concepţie umanistă" (**18**), ea poate fi denumită "sincretică" deoarece presupune *sincretismul (concordanţa) limbajului, realităţii şi fiinţei umane***,** sub auspiciile unei geneze continue şi fără sfârşit. În cadrul acestei concepţii, nici unul dintre cele trei elemente nu este dat de la început, ca premisă pentru apariţia celorlalte două. Odată cu omul se naşte şi limbajul, care este *al său***,** şi realitatea, care este *a sa***,** omul fiind, în egală măsură, *al lor*. Între *Om, Limbaj* şi *Realitate* există nu numai un raport de *concomitenţă,* ci şi unul de *co-participare* la Fiinţă.

Vom prezenta dezvoltarea contemporană a acestei concepţii în capitolul următor (paragraful II.2), când vom trata rezultatele "abordărilor neriguroase" din filosofia contemporană a limbajului. Deocamdată vom spune că această concepţie pare cea mai rezonabilă (pentru că este testabilă); totodată, ea este şi singura consecvent umanistă, în sensul că nu mai reprezintă o sursă de alienare (de înstrăinare a omului în raport cu esenţa sa umană).

Dacă prima concepţie despre limbaj (instrumentalistă) atribuie acestuia un rol *infra-uman***,** iar concepţia a doua (demiurgică) îi atribuie unul *supra-uman,* concepţia sincretică îi conferă limbajului o măsură *umană***.** Marele ei adevăr, ce se testează inter-teoretic, coroborându-se cu numeroase rezultate din alte domenii ale cunoaşterii, este *interdependenţa genetică şi structurală dintre limbaj şi esenţa umană***.** El se naşte odată cu aceasta şi – mai mult – evoluează istoriceşte odată cu ea.

2. COTITURA LINGVISTICĂ

În secolul nostru, întregul univers cultural începe să graviteze în jurul *Discursului.* Se poate vorbi de *o reducere generalizată la discurs*: ştiinţa a devenit un discurs riguros şi sistematic; arta – un discurs figurat şi patetic; filosofia – o analiză a discursului (nu numai filosofia analitică, ci şi structuralismul, hermeneutica, psihanaliza, existenţialismul). Iată cum descrie acest peisaj teoretic, intelectual şi – într-un plan mai larg – cultural, un distins cercetător român, unul dintre puţinii specialişti ai noştri în retorică: "Neîndoielnic, secolul nostru (secolul al XX-lea – *n.ns., D.B.*) este dominat de această 'tiranie' a logosului, de puterea imensă a discursivităţii, putere în care regăsim, deopotrivă, şi marile virtuţi ale limbajului, dar şi marile vicii ale lui. Este acesta motivul pentru care investigaţia asupra limbajului este una dintre cele mai acaparatoare în cultura contemporană" (**11**, p.7).

De aceea, dacă vrem să înţelegem "spiritul epocii" noastre este obligatoriu să ne explicăm interesul pentru limbaj al culturii contemporane. Nu putem să nu sesizăm şi să nu conceptualizăm, să nu înţelegem şi să nu explicăm faptul că în secolul pe care l-am încheiat de curând s-a petrecut o mare schimbare de paradigmă culturală. Dacă odată cu Renaşterea şi Iluminismul a avut loc redescoperirea Cunoaşterii, în secolul XX a avut loc descoperirea Limbajului. Dar aşa cum ştim de la Hegel, chintesenţa spirituală a unei epoci este filosofia; dacă odată cu începuturile gândirii moderne (Locke, Descartes, Kant) filosofia a devenit *o filosofie a Cunoaşterii*, astăzi principalele curente filosofice indică *reorientarea culturii contemporane către semiotic.* De aici şi marea importanţă pe care a dobândit-o abordarea limbajului. Acest fenomen cultural a fost numit *cotitură lingvistică*.

Din capul locului trebuie să ne întrebăm dacă aşa-numita "cotitură lingvistică" reprezintă un simplu fenomen de modă intelectuală sau este un fenomen esenţial, definitoriu pentru cultura

contemporană. Din afirmaţiile cuprinse în alineatele precedente se poate deduce cu uşurinţă care este răspunsul nostru: cotitura lingvistică este *şi* o modă intelectuală, cu toate excesele şi manifestările inautentice pe care le presupune orice modă, dar ea este mai mult decât atât. Aşa cum vom vedea în continuare, cotitura lingvistică reprezintă un "final previzibil": ea finalizează o tendinţă majoră a culturii moderne. Această tendinţă a fost anticipată de Nietzsche, care îşi anunţa contemporanii că "Dumnezeu a murit" (*Gott ist tot*), şi de Kierkegaard, care credea că "întreaga viaţă poate fi privită ca un amplu discurs"; ea a fost consfinţită de Heidegger, pentru care "numai acolo unde este limbaj este o lume" sau de Sartre, cel din *Les motes (Cuvintele)*. Pentru a-l parafraza pe Gabriel García Márquez, putem spune că istoria intelectuală a modernităţii poate fi citită ca o "cronică a unei morţi anunţate". Este vorba de "moartea" transcendentului în cunoaşterea de tip ştiinţific.

După cum observa Adrian-Paul Iliescu, istoria gândirii moderne ar putea fi scrisă ca "istorie a eliminării treptate dar sistematice a transcendentului din univers" (**26**, p. 25), mai precis – din *tabloul explicativ* al universului.

Renaşterea a produs o inversare definitivă a ierarhiei dintre realitatea transcendentă şi realitatea accesibilă, în favoarea celei de-a doua. Fizica galileo-newtoniană a echivalat cu eliminarea explicită a transcendentului din sfera preocupărilor ştiinţifice. Mişcarea nu mai era un simplu efect exterior (*secund*) al unor "forţe" misterioase (*primordiale*); căderea corpurilor nu mai însemna "trecerea" acestora către o *poziţie ideală* ("locul natural"). Deplasarea spaţio-temporală vizibilă (deci, *pământească*) devine *Realitatea* în cel mai deplin sens al cuvântului. Fosta "filosofie naturală" devine Fizică. Scopul cunoaşterii nu mai este identificarea unor misterioase "cauze ascunse", ci descrierea matematizată a evenimentelor vizibile (de pildă, mişcarea)[12].

În două secole, noul tip de explicaţie devine *ideal de raţionalitate cognitivă.* Absenţa transcendentului nu mai este considerată o deficienţă sau semn de degradare spirituală, ci un merit. Mai târziu, când Napoleon Bonaparte îl va întreba pe Laplace de ce în *Mecanica cerească* nu există nici o referire la Dumnezeu, acesta îi va răspunde: "*Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse!*" (*Sire, n-am avut nevoie de această ipoteză !*). Cuvintele lui Laplace sunt expresia lingvistică a noii paradigme, care va deveni, în curând, paradigma dominantă în cunoaşterea naturii[13].

Cât despre cunoaşterea societăţii, ea s-a instalat mai greu, abia odată cu pozitivismul lui Auguste Comte şi cu realismul istoric al lui Karl Marx. Istoria nu mai este considerată o manifestare a *Ideii* (ca la Hegel), ci, dimpotrivă, ideile sunt considerate manifestări istorice, devenind ele însele obiect de cunoaştere. Spiritul nu mai este o realitate transcendentă a vieţii sociale, ci un parametru al acesteia: *conştiinţă a existenţei* (Marx). Engels avea să spună că odată cu concepţia prietenului său, filosofia a fost alungată nu numai din natură, ci şi din istorie ("filosofia" – în sensul de *filosofie speculativă*): "Pretutindeni problema nu mai constă în a născoci conexiuni, ci în a le descoperi în fapte" (**29**, p. 371). După opinia lui, acestei mişcări de "pozitivare" îi scăpaseră doar două domenii - logica şi dialectica, adică "imperiul gândului pur", dar avertiza, pe bună dreptate: "în măsura în care acesta subzistă" (*ibidem*).

Într-adevăr, în urma "tăieturii epistemologice" (după celebra expresie a lui *Althusser*) realizate de Marx, două importante domenii ale cunoaşterii rămâneau în terenul gândirii speculative şi, implicit, captive viziunii transcendentiste: *ontologia culturii* şi *ontologia creaţiei intelectuale.* În spatele unei culturi continua să se afle "spiritul epocii", iar în spatele discursului - "gândirea"; în spatele operei - "spiritul creator", în spatele expresiei - "intuiţia", iar în spatele cuvintelor - "sensurile".

Până în secolul XX, entităţile lingvistice au rămas într-o poziţie secundară, fără să aibă un statut autonom: limbajul continua să fie un efect, iar cauza să fie "gândirea". Depăşirea acestei

viziuni, depăşire pe care istoria culturală a secolului XX o va fixa sub numele de "cotitură lingvistică", a început în mai multe domenii ale creației culturale, dar probabil că ea nu ar fi avut câştig de cauză dacă nu s-ar fi manifestat şi la nivelul cunoaşterii ştiințifice; datorită prestigiului fără egal pe care "ştiințele exacte" l-au avut în epoca modernă, aceste ştiințe au contribuit decisiv la generalizarea cotiturii lingvistice, ea propagându-se în toate domeniile vieții spirituale.

Geometriile neeuclidiene au dovedit că matematica nu reprezintă o simplă descriere a realității (a spațiului fizic); teoriile fizicii moderne au încetat să fie simple descrieri, devenind construcții matematizate, iar teoriile fizicii contemporane sunt abordate ca ansambluri de enunțuri (deci ca entități pur lingvistice). În lingvistică, expresia începe să fie abordată ca entitate autonomă, iar limbajul devine o structură de sine stătătoare, independentă de individul care vorbeşte. În artele plastice asistăm la o devalorizare accelerată a realismului şi naturalismului, impunându-se idealul autonomiei absolute – atât a operei, cât şi a limbajului. În literatură, descrierea universului interior este înlocuită cu experimentul verbal pur (de pildă la James Joyce). Filosofia încetează să mai însemne o construcție de sisteme, dezvoltându-şi funcția lingvistică; pentru o mare parte a filosofiei analitice, idealul clarității devine purificarea discursului de reziduurile speculative şi de falsele probleme.

Care a fost mecanismul intim al acestei schimbări? Ce învățăminte putem trage din analiza lui? Putem învăța să gândim fenomenele de comunicare socială altfel decât înaintaşii noştri "moderni", care au împărtăşit experiența a două războaie mondiale, a două sisteme totalitare, a unui "război rece" şi a atâtor războaie locale desfăşurate în zeci şi sute de "puncte fierbinți" ale planetei? Oare oamenii doar au *suportat* această experiență istorică sau ei au şi *generat-o*? Ce legătură ar putea exista între experiența istorică şi tipurile de raționalitate dominante în diferite epoci?

În fond, "cotitura lingvistică" a fost inseparabilă de *geneza unei noi paradigme de cunoaştere rațională*, care s-a manifestat la începutul secolului XX atât în "ştiințele exacte" (matematică, logică, fizică), precum şi în ştiințele "umane" (lingvistică, antropologie, sociologie). Dar pentru a se înțelege noua paradigmă este necesară o analiză, oricât de sumară, a vechii paradigme, adică a tipului de raționalitate care s-a identificat, pentru câteva secole, cu însăşi modernitatea. Procesul de erodare a acestui tip de raționalitate a fost atât de rapid, încât pentru mulți gânditori paradigma modernității aparține deja trecutului; un avizat analist al acestui proces, cum este Grigore Georgiu, o denumeşte "paradigma clasică" (*vezi* **30**).

După cum constată Adrian-Paul Iliescu, această paradigmă a gravitat în jurul unui *ideal de raționalitate* care poate fi rezumat în ecuația **Cr = In**:

Cunoaştere rațională = Inteligibilitate necondiționată.

Acest ideal a fost recunoscut şi de promotorii reconstrucției axiomatice a ştiinței (Frege, Russell, Hilbert, Einstein), dar şi de promotorii structuralismului (Saussure şi urmaşii). Ecuația de mai sus conține ideea că un enunț are valoare cognitivă dacă şi numai dacă el are un *sens universal-accesibil*, dacă este *inteligibil într-un sens care permite controlul* şi, implicit, dacă obține *consensul intersubiectiv*.

Este legitim să ne întrebăm cum s-a ajuns la aceste exigențe-standard: *control*, *consens intersubicetiv* şi *inteligibilitate necondiționată*. Instituirea lor în cultura ştiințifică occidentală se explică prin importantele avantaje metodologice pe care acestea le oferă (mai cu seamă în analiza critică a teoriilor şi în explicarea "progresului teoretic"). Altfel spus, în spatele acestui ideal se ascunde *o strategie a eficacității* (desigur, este vorba de eficacitatea demersului ştiințific, dar nu

ne putem reprima gândul că opţiunea pentru eficacitate se înrădăcinează într-o paradigmă culturală mai veche, pe care Europa Occidentală a moştenit-o de la Imperiul Roman; există istorici ai religiei care consideră că această moştenire datează mult înainte de anul 1054, fiind cauza cea mai adâncă a rupturii ecleziale Apus-Răsătit).

Dar în alte domenii ale cunoaşterii (filosofie, artă, religie), eficacitatea are alt rol sau este altfel concepută; astfel, în aceste domenii exigenţele enumerate mai sus sunt mult slăbite sau au alt rang de importanţă: *inteligibilitatea, consensul* şi *uniformitatea* sunt sacrificate în favoarea altor valori. Contrastul maxim îl găsim între matematică şi genurile culturale "neeficace" (de pildă poezia, unde inteligibilitatea necondiţionată, consensul şi uniformitatea nu numai că nu reprezintă cerinţe generale, dar sunt adesea evitate, fiind considerate indicatori ai eşecului, nu ai succesului). Aşadar, în instituirea exigenţelor-standard s-a plecat de la un model oferit de matematică şi logică, iar aderenţa la numitul ideal de raţionalitate a dus la impunerea în cadrul culturii occidentale moderne a supremaţiei unor valori care erau centrale doar în "ştiinţele excate": *Claritatea*, *Precizia*, *Certitudinea*, *Univocitatea* (în sensul de univocitate semantică a termenilor).

Aceleaşi valori sunt centrale şi în lingvistică, unde sunt considerate proprietăţi *ideale* ale unui limbaj *ideal*, care ar permite comunicarea *ideală*. Îmbrăţişarea de către lingvişti a idealului de raţionalitate **"Cr = In"** a dus la impunerea tacită a ecuaţiei:

Cunoaştere raţională = Inteligibilitate necondiţionată (*i.e.* accesibilitate universală) = Claritate + Precizie + Univocitate + Sistematicitate (rigoare formală).

La cumpăna secolelor XIX şi XX, situaţia concret-istorică în care se afla cunoaşterea în culturile de soriginte europeană (etapa sistematizării cunoştinţelor achiziţionate) explică aderarea bruscă şi entuziastă a multor domenii ale cunoaşterii la un ideal de raţionalitate care era, în fond, specific matematicii şi ştiinţelor matematizate. În acest moment istoric, nevoile *temporare* ale cunoaşterii în general au coincis cu nevoile *permanente* ale matematicii. De aceea, se poate considera că această paradigmă a cunoaşterii raţionale a fost *un rezultat al matematizării metaştiinţei* (al nivelului epistemologic al reflecţiei teoretice).

O a doua întrebare la care trebuie să răspundem astăzi, în toiul curentelor "postmoderne", este următoarea: *Este legitimă pretenţia de a generaliza acest ideal de raţionalitate la toate domeniile cunoaşterii (şi, uneori, chiar la toate domeniile vieţii spirituale)?* Nu este nici un secret că marea majoritate a celor care am trecut printr-o şcoală (nu este vorba aici de sisteme de învăţământ alternative, cum este Waldorf) am fost învăţaţi să ne fie ruşine dacă nu suntem "raţionali" şi să ne mândrim că suntem "fiinţe raţionale", indiferent de domeniul de referinţă (uneori, nici relaţiile sentimentale, cum ar fi cele dintre părinţi şi copii sau dintre bărbat şi femeie nu au scăpat de tentaţia raţionalizării)[14]. În planul cunoaşterii teoretice, cercetătorii din disciplinele socio-umane au început, sub presiunea modei structuraliste din anii '60 ai secolului trecut, să matematizeze tot ce se putea – de la psihologie şi sociologie, până la istorie (unde se vorbea insistent de "clyomatematică").

Îndoiala cu privire la universalitatea (implicit, unicitatea) idealului clasic de raţionalitate a apărut în legătură cu cu opera unuia dintre cei mai tipici reprezentanţi ai paradigmei clasice – şi l-am numit pe David Hilbert, promotorul ideii de axiomatizare a matematicii, care visa la o axiomatizare unitară a tuturor ştiinţelor. După cum vom vedea imediat, această supralicitare a determinat un interes fără precedent pentru problemele limbajului – atât din partea

matematicienilor şi a logicienilor, cât şi din partea fizicienilor şi biologilor (în general, a savanţilor din zona ştiinţelor naturii matematizate).

Însuşi Hilbert a recunoscut că "Dacă raţionamentul logic trebuie să fie sigur, atunci e necesar să putem vedea toate aspectele obiectelor" (*apud* **31**, p. 403). Altfel spus, toate proprietăţile, diferenţele, succesiunile sau alăturările lor trebuie să fie date intuitiv în acelaşi timp cu obiectele, dar ca un *ceva* care nu mai poate fi redus la alt-*ceva* şi care nici nu are nevoie de o astfel de reducţie. Astfel, Hilbert a impus ideea că poate fi recunoscută drept cunoaştere ştiinţifică (raţională) doar construcţia teoretică ce permite *o viziune integrală asupra obiectului de cunsocut.* El a ridicat această cerinţă la rangul de exigenţă a oricărei atitudini raţionale: "Aceasta este atitudinea filosofică fundamentală, pe care o consider necesară pentru matematică, precum şi, în general, pentru orice gândire comprehensivă şi orice comunicare ştiinţifică şi fără de care o manifestare spirituală nici măcar nu e posibilă" (*ibidem*)[15]. Condiţionarea atitudinii raţionale şi a oricărei manifestări spirituale de o viziune integrală asupra obiectului a avut ca rezultat *instituirea unei forme canonice de cunoaştere raţională,* capabilă să ofere o imagine complet cristalizată a obiectului, cu toate componentele lui şi cu toate relaţiile dintre acestea.

În cadrul acestei forme canonice, limbajul devine mijlocul obligatoriu al cunoaşterii, fiind singurul care permite realizarea cunoaşterii în parametrii ideali ai formei canonice. Modelele exemplare ale acestui tip de cunoaştere devin geometriile axiomatizate (Hilbert), axiomaticile logice (Frege, Russell), descrierile structurale ale limbii naturale (Saussure).

Instituirea formei canonice de cunoaştere a atras după sine *instituirea unei "suprametode"* (cum ar fi numit-o şi Blaga), care constă în *construcţia axiomatică* şi *analiza structurală*. Limbajul devine, astfel, mijlocul ideal pentru acţiunea suprametodei şi pentru obiectivarea valorilor urmărite de aceasta. Aplicarea ei conduce la *o sistematică reducere la semn* – ceea ce s-a şi numit "reducţie lingvistică" (este vorba de varianta "cuvântului-simbol" a viziunii instrumentaliste asupra limbajului, pe care am tratat-o în paragraful 1.2.1.).

Reducţia lingvistică s-a dovedit indispensabilă pentru descrierea riguroasă, formală, a relaţiilor, structurilor şi mecanismelor abstracte – şi aceasta, nu numai în matematică, ci şi în lingvistică şi fonetică. Teoriile matematice au fost reduse la *seturi de propoziţii*, iar în urma formalizării, chiar la simple *şiruri de semne*. Pentru structuralişti, obiectul cercetării se reduce la *sisteme de semne*, indiferent dacă acest obiect este o limbă, o operă artistică sau un fenomen social. Bertrand Russell recunoştea cu franchețe că "este mai uşor să te gândeşti la simboluri, pentru că ele sunt tangibile, decât la lucruri" (*apud* **26**, pp. 41-42).

Reducând obiectul cultural la aspectul direct-observabil, reducţia lingvistică este pandantul metodologic al reducerii la observabil practicate pentru prima dată de Galilei şi Newton la nivelul teoriei. Tadeusz Pawlowski chestionează acest episod din istoria cunoaşterii, pe care îl numeşte "pansemiotism", pornind de la aceeaşi întrebare: ce i-a determinat pe cercetători să ia decizia de a transforma orice obiect cultural în semn? Tot el răspunde: "Care sunt motivele pentru această decizie ? Următorul raţionament, nu întotdeauna desfăşurat conştient, pare să stea la baza ei: e vorba de avantajele obţinute prin aplicarea metodelor şi conceptelor lingvisticii – disciplină cu un prestigiu bine stabilit şi cea mai avansată dintre cele umaniste. Cum însă obiectul de studiu al lingvisticii sunt limbile, respectiv sistemele de semne, conceptele şi metodele ei pot fi aplicate doar semnelor. De aceea, pentru a-i aplica metodele în domeniul culturii, trebuie să extindem conceptul de semn astfel încât să-i subsumăm toate sau aproape toate fenomenele culturale. În felul acesta se obţine: 1) o tratare uniformă a tuturor fenomenelor culturale cu ajutorul unor metode lingvistice precise; 2) o demarcare justificată ştiinţific între fenomenele culturale şi cele naturale; 3) o teorie ştiinţifică pentru explicarea fenomenelor culturale" (**12**, p. 160).

Transformarea universului cultural într-un univers semiotic reprezintă, de fapt, *etapa finală a procesului de eliminare a transcendentului din tabloul explicativ al lumii* - proces început cu câteva secole în urmă în legătură cu universul fizic. Dacă la originea momentului Galilei-Newton se afla *matematizarea ştiinţei* (în speţă, a fizicii), cotitura lingvistică îşi are originea în *matematizarea metaştiinţei* (revoluţia axiomatico-structurală). Aceste două momente reprezintă două extremităţi ale unei îndelungi evoluţii intelectuale, dar au un numitor comun: *opţiunea pentru imanent în detrimentul transcendentului.*

În acest moment al analizei a devenit mai clar de ce limbajului i se oferă "locul din faţă"[16], înaintea oricărui alt obiect al cunoaşterii:

i) în primul rând, pentru că limbajul este acel *mijloc cristalizant* prin care cunoaşterea poate fi adusă la forma canonică;

ii) în al doilea rând, el este *mijlocul de obiectivare* a cunoaşterii în care viziunea totală este posibilă;

iii) limbajul este *materia primă* indispensabilă acţiunii suprametodei (reducţiei lingvistice);

iv) în sfârşit, el este *singura realitate direct-accesibilă* (direct-observabilă), căpătând statutul unei "realităţi regionale" pentru care se poate elabora o "ontologie regională".

Dar pentru a sesiza amploarea reală a fenomenului pe care îl numim *cotitură lingvistică* trebuie să depăşim limitele matematicii, logicii şi lingvisticii (prin natura lor, centrate asupra unor sisteme simbolice). O vom urmări în ştiinţele naturii, pentru că aici manifestarea ei este cea mai spectaculuoasă. Aceasta, fiindcă în ştiinţele naturii, dominate de concepţia "limbajului-oglindă", intervenţia limbajului a fost considerată secole la rând insignifiantă. Rememorând această situaţie de cunoaştere, pe care o mai prinsese la începutul carierei, Werner Heisenberg scria: "Părea (...) că s-ar putea întotdeauna vorbi uşor despre rezultate odată ce acestea au fost obţinute, ca şi când limbajul însuşi nu ar avea nevoie de o discuţie specială" (**35**, p. 160).

Aşadar, cotitura lingvistică nu a fost o invenţie a lingviştilor şi nici o metaforă provenind din vreo filosofie a culturii de tip speculativ. Ea a apărut în ştiinţele naturii, ca rezultat firesc al evoluţiei metodelor şi tehnicilor de cunoaştere. Mai întâi a apărut evidentă *incompatibilitatea de limbaj dintre mecanica newtoniană şi teoria fenomenelor electromagnetice* (Maxwell şi Lorentz). Ambiguităţile unor expresii teoretice (de pildă, "simultaneitate") au provocat cercetările ce se vor finaliza cu elaborarea teoriei relativităţii. Apoi, mecanica cuantică s-a confruntat cu o problemă capitală: "paradoxul lingvistic" generat de *incompatibilitatea dintre limbajul ce descria experimentele şi limbajul în care era elaborată explicaţia teoretică.*

În urma acestor aventuri interne, limbajul ştiinţific a trecut în prim-planul atenţiei, ca o realitate problematică, demnă de abordat ca realitate în sine. Savanţii şi-au dat seama că în cunoaşterea ştiinţifică, controlul limbajului este o condiţie obligatorie a succesului (tot aşa cum în viaţa de toate zilele, controlul limbajului natural este un mijloc de emancipare a cunoaşterii comune de prejudecăţile şi iluziile simţului comun, precum şi o condiţie obligatorie a succesului în comunicare). Cum au înţeles fizicienii noua situaţie de cunoaştere ne-o spune Max Born: devenise evident că limbajul este un "mijloc esenţial pentru a pătrunde în realitatea ascunsă, în spatele fenomenelor" (**36**, p. 320). Aşadar, depăşirea concepţiei "limbajului-oglindă" a avut loc în momentul în care savanţii au încetat să mai vadă în limbaj un instrument subordonat şi i-au acordat statutul de spaţiu de experimentare abstractă, la fel de importantă ca experimentarea empirică.

Dacă această schimbare de atitudine s-ar fi petrecut undeva, dincolo de graniţele "imperiului cunoaşterii obiective" – aşa cum le-au conturat pozitiviştii -, poate că ea nu ar fi devenit un fenomen cultural. Dar noua abordare a apărut în "Cetatea Ştiinţei", pe care pozitivismul o plasase într-un Olimp aflat deasupra oricărei îndoieli. Drept urmare, la trecerea din secolul XX în secolul XXI ne găsim încă într-un climat teoretic "panlingvistic", care domină întregul câmp al ştiinţei.

În acest climat s-au maturizat, însă, condițiile pentru trecerea de la paradigma culturală a modernității la cea a postmodernității. Iată de ce nu sunt întâmplătoare nici tribulațiile filosofiei contemporane a limbajului. Mai mult decât orice curent filosofic contemporan, filosofia limbajului exprimă actualele mutații din perimetrul cunoaşterii ştiințifice, experimentând ea însăşi trecerea de la o paradigmă culturală la alta.

N O T E

1. Cele 12 greşeli sunt:

(1) "Imaginile care le-ați urmărit": *corect = "Imaginile pe care le-ați urmărit*. Prin eliminarea prepoziției *pe*, substantivul *imaginile* trece de la cazul acuzativ la cazul nominativ, ori acțiunea aparține subiectului subînțeles (telespectatorii), nu imaginilor;

(2) "mass-media internațională": *corect = mass-media internaționale*. Cuvântul *media* provine din latină, unde înseamnă "mijloace", şi a intrat în limba română din engleză, unde există expresia *mass media communication* ("mijloace de comunicare în masă"), pe care limba română a simplificat-o (franceza a simplifcat-o şi mai mult, preluând doar cuvântul *media*); aşadar, nu se poate spune "mijloace mass media" sau "mijloace media", cum auzim adesea. În plus, cuvântul *media* este la plural, motiv pentru care nu putem spune "mass-media românească" sau "mass-media internațională" etc. (în română, cuvântul "media" are sensul de "medie aritmetică", ceea ce face şi mai hilară folosirea temenului latinesc *media* la feminin-singular);

(3) "care şi-a adus un aport consistent": *corect = "care a avut un aport consistent" sau "care şi-a adus o contribuție consistentă"*. Cuvântul "aport" vine din franceză, unde înseamnă "contribuție adusă" de ceva sau de cineva (*apporter* = a aduce), astfel că formularea de mai sus este un pleonasm clasic, de genul "mai spun încă o dată", "s-a întors înapoi" etc.;

(4) "dezmembrarea fortuită a acestui stat european": *corect = dezmembrarea forțată (arbitrară, artificială) a acestui stat european*. În română, *fortuit* vine din latină (*fortuitus*) şi înseamnă "neprevăzut, întâmplător", nu "forțat", cum cred unii redactori de radio şi televiziune;

(5) "În rândul oamenilor": *corect = "În rândurile oamenilor de pe stradă"*. În românește, cuvântul *rând* se folosește la singular doar în câteva contexte semantice ("mi-a venit *rândul*", "a intrat în *rândul* lumii", "trebuie să stați la *rând*", "al doilea *rând* de pe pagină", "banca a treia, *rândul* de la geam"); în contextul semantic evocat, cuvântul se folosește întotdeauna la plural, formă ce evocă alinierea pe mai multe rânduri a formațiunilor militare: nu se spune "*în rândul* populației" (care nu stă aliniată pe un rând şi nici nu stă la rând la casa de bilete), ci "*în rândurile* populației";

(6) "de la toate nivelele": *corect = "de la toate nivelurile"*. În limba română, *nivele* reprezintă pluralul de la cuvântul *nivelă* – "nume dat mai multor unelte, instrumente, dispozitive care servesc la determinarea liniei (sau a poziției, a suprafețelor) orizontale sau cu care se măsoară pe teren diferența de înălțime dintre două sau mai multe puncte de pe suprafața terestră" (cf. *Dicționarului explicativ al limbii române*, ed. a II-a, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, pp. 695-696);

(7) "se ştie că vor trebui să lupte": *corect = "se ştie că va trebui să lupte"*. Verbul *a trebui* nu se conjugă după număr şi persoană, fiind întotdeauna impersonal şi defect de plural (la fel ca *il faut*, în franceză); un vorbitor abil al limbii române va evita aparentul dezacord de număr prin câteva stratageme simple de construcție a frazei;

(8) "altă alternativă nu există": *corect = "altă soluție nu există"*. Cuvântul *alternativă* înseamnă în românește "Posibilitate de a alege între două soluții, între două situații etc. care se exclud" (cf. *Dicționarului explicativ al limbii române*, ed. cit., p. 30); aşadar, alternativa nu este una dintre cele două soluții, situații, variante etc., ci chiar posibilitatea de a alege (expresia "nu există alternativă", venită la noi pe filieră franceză, nu înseamnă "nu există altă soluție", cum cred mulți ziariști, ci "nu există posibilitate de a alege", ceea ce, de cele mai multe ori, înseamnă şi faptul că nu există o a doua soluție); în nici un caz nu se poate spune "altă alternativă", din moment ce *alternativă* conține şi ideea de alteritate – din latinescul *alter*);

(9) "douăzeci şi unu de luni": *corect = "douăzeci şi una de luni"*. Evident, cuvântul *lună* este un substantiv de genul feminin, care atrage după sine un numeral de acelaşi gen (*una*, *două*); probabil că cei mai mulți prezentatori de ştiri cunosc acest lucru, dar aproape toți fac dezacorduri de genul "douăzeci şi unu de persoane", "treizeci şi unu de victime" datorită faptului că pe hârtie, numeralul este scris în cifre, iar ei nu au abilitatea de a fotografia cu anticipație substantivul care urmează şi de a acorda în timp util numeralul cu genul acestuia (soluția cea mai comodă ar fi să-şi scrie numeralele ce se termină cu 1 şi 2 folosind litere, nu cifre);

(10) "orice popor dârz, ca cel sârb": *corect = "orice popor dârz, cum este cel sârb"*. Este de asemenea evident că aici avem de-a face cu o cacofonoie; pentru un vorbitor nativ al limbii române este deplorabilă absența abilității de a evita cacofoniile, ea sugerând fie o slabă conştientizare a propriei practici lingvistice, fie absența unor aptitudini care să-i permită evitarea în timp util a unei cacofonii (gândire rapidă, imaginație lingvistică etc.); cu precizarea că termenul *cacofonie* vine din grecesul *kakos / κάκως* = "urât", atragem atenția că orice alăturare de sunete care se aude urât intră sub specia cacofoniei (de pildă, "nu dorea însă să învețe");

(11) "să lupte tot la fel": *corect = "să lupte la fel" sau "să lupte tot aşa"*. Este vorba de un pleonasm foarte răspândit, care se bazează pe faptul că vorbitorii nu conştientizează mixul dintre două expresii sinonime – *tot aşa* şi *la fel*;

(12) "pentru ca aşa ceva să nu se mai repete" / *corect = "pentru ca aşa ceva să nu se repete" sau "pentru ca aşa ceva să nu se mai întâmple"*. Tot o formă de pleonasm, bazat pe combinația inconştientă dintre două expresii

sinonime: *să nu se mai întâmple* şi *să nu se repete*; dacă în text nu se precizează că fenomenul s-a mai repetat (o dată sau de mai multe ori), acest pleonasm denaturează sensul informaţiei.

Ne-am ocupat mai îndeaproape de aceste greşeli de exprimare (o mică parte din ceea ce auzim sau citim zilnic) nu neapărat fiindcă ele ar denatura mesajul în procesul comunicării (de cele mai multe ori, nici nu o fac). Ele transmit, însă, anumite informaţii despre vorbitorul care le comite: nivelul de instrucţie, tipul de cultură, statutul socio-profesional, gradul de auto-respect, inteligenţa şi/sau imaginaţia lingvistică etc. (ne aflăm pe terenul *comunicării paralingvistice neintenţionale*). Dar mai presus de toate, comiterea lor exprimă o indiferenţă crasă pentru limba maternă (cea prin care generăm lumea şi pe noi înşine) şi, în alt plan, o indiferenţă pentru limba naţională. Ori, atunci când membrii unei comunităţi lingvistice nu ţin nici la limba lor, te poţi întreba dacă, în genere, mai ţin la ceva, dacă mai au ceva "sfânt". După cum se ştie, un element identitar primordial pentru o naţiune este limba naţională (pentru Nichita Stănescu, ea era primul şi ultimul element definitoriu: *"Patria mea e limba română"*). Cu atât mai deplorabilă este manifestarea "indiferenţei lingvistice" la oameni care se exprimă în spaţiul public sau la cei care au datoria, prin statutul lor profesional, de *a cultiva* limba naţională sau, cel puţin, de *a propaga* o limbă corectă şi frumoasă. Pentru un specialist în comunicare socială, incompetenţa lingvistică este inadmisibilă!

2. Conceptia rudimentară a dictatorului român despre natura limbajului a ieşit la iveală atunci când a iniţiat şi a promulgat Legea nr. 29/1977, prin care se anatemiza folosirea cuvintelor de "domn" şi "doamnă", recomandându-se folosirea celor de "tovarăş"/"tovarăşă" (în treacăt fie spus, legea nu prevedea nici o sancţiune pentru nerespectarea ei!). Dincolo de orice altă interpretare, ne aflăm în faţa unei mostre de concepţie *instrumentală* despre natura limbajului (în varianta *cuvântului simbol*), dacă nu cumva chiar în faţa unui eşantion de *concepţie demiurgică* (în varianta ei *mitică*). Oricum, este evident că pentru ceauşişti, limbajul era o "oglindă" a realităţii; ei puneau faptul că limbajul *încă* nu reflectă "noua realitate socialistă" pe seama "rămânerii în urmă a conştiinţei sociale faţă de transformările existenţei sociale" – una dintre tezele preferate ale regimului. Nu este exclus ca unii dintre ei să-şi fi închipuit că s-ar putea determina generalizarea referenţialului ideologic al regimului prin impunererea unor cuvinte "creatoare de realitate".

3. Concepţia despre discurs ca "*vorbire-în-act*" ["*parole en acte"*] şi-a găsit o aplicaţie spectaculoasă la M.-C. d'Unrug (*Analyse de contenu et act de parole*, 1974), care a produs o tehnică de analiză a discursului denumită în literatură "analiza enunţărilor" (*vezi* **4**, pp. 223-242). Analiza de conţinut clasică trata materialul de studiat ca pe un lucru *dat,* format din enunţuri imobile, manipulabile, segmentabile. Analiza enunţărilor tratează discursul ca pe un *proces,* în cadrul căruia se produc cuvinte, se elaborează sensuri, se operează transformări. Din această perspectivă, discursul nu mai apare ca o transpunere transparentă a opiniilor, atitudinilor şi reprezentărilor proprii subiectului, care ar exista într-o formă definitivă înainte de a fi puse în forma limbajului: "Discursul nu este un produs finit, ci un moment dintr-un proces de elaborare, cu tot ce presupune acesta: contradicţii, incoerenţe, nefinalizări. Şi aceste aspecte se manifestă mai ales în convorbiri, unde producţia [de discurs] este mai spontană şi mai condiţionată de situaţii" (*idem*, p. 224).

Concepţia despre discurs ca "*act-de-vorbire*" depăşeşte paradigma în care *sensul* (sau intensiunea) precede *semnul* (sau extensiunea). Ea vede în discurs un *proces de elaborare* în care se confruntă nu numai constrângerile impuse de codul limbajului şi de condiţiile socio-culturale ale producţiei de sens, ci şi motivaţiile, cerinţele sau investiţiile afective ale vorbitorului. Subiectul este introdus în "ecuaţia semantică" a lumii! Din acest punct de vedere, teoria "actului-de-vorbire" se înrudeşte cu teoria "reprezentaţională" a lui C. E. Osgood (**5**, pp. 208-209), pentru care limbajul nu este o "oglindă" a realităţii, ci a vorbitorului: el reprezintă, în mod nemijlocit, pe cel care îl utilizează. Tehnicile de analiză bazate pe această concepţie vor urmări să deducă din indicatorii expliciţi (conţinuţi manifest în mesaj) concluzii despre sursa mesajului (despre vorbitor) – de pildă, despre orientările sale axiologice. Din perspectiva raportului *limbaj-realitate*, teoria lui Osgood a reprezentat, la timpul ei, o adevărată "revoluţie copernicană".

4. Definiţiile *semnului* nu sunt unanim împărtăşite. Există şi teoreticieni care se declară total nemulţimiţi de definiţiile de până acum, considerându-le fie ambigui, fie insuficiente. În articolul "Semnul" din celebrul *Dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului* (**8**, pp. 131-138), Tzvetan Todorv consideră că "definiţiile clasice" ori sunt clare dar tautologice (nu aduc nici un spor în cunoaştere), ori sunt needificatoare pentru specificitatea semnului (*idem*, p. 131). De obicei, spune el, semnul este definit ca o relaţie între două entităţi; dar identificând semnificaţia cu relaţia, identificăm nepermis două planuri care nu sunt identice. De pildă, cuvântul "mamă" este legat şi de cuvântul "copil", dar şi de semnificatul său, mama. Se mai spune adesea: "semnul este ceva care se substituie unui alt lucru"; dar, observă Todorov, "nici sensul, nici referentul nu ar putea lua locul cuvântului într-o frază. Iată la ce ambiguităţi conduce confuzia de planuri! În tentativa sa de a depăşi această confuzie, Tzvetan Todorov propune propria lui definiţie (*idem*, p.132): semnul este o entitate care (1) *poate deveni sensibilă* şi care (2) pentru un grup determinat de

utilizatori *marchează o absență* (absența obiectului). Este evident că (1) poate fi numit, după Saussure, *semnificant*, că (2) poate fi numit *semnificat* şi că relația dintre (1) şi (2) poate fi numită *semnificare*. În viziunea lui Todorov, semnul nu are în mod obligatoriu o existență perceptibilă (el este "o entitate care *poate* deveni sensibilă"); *multe semne pot exista fără a fi percepute*. O altă concluzie ce decurge din definiția propusă de el este că semnul este "instituțional": el nu există decât pentru un număr limitat de utilizatori (pentru cei care împărtăşesc anumite stipulații logico-semantice sau anumite convenții socio-culturale); aşadar, în *afara societății nu există semne*.

O insatisfacție similară față de "definițiile clasice" reclamă şi cercetătorul polonez Andrzej Bogusławski (**9**): de regulă, denumirea de "semn" este atribuită unei entități în virtutea faptului că se află într-o anumită relație cu altceva. Altfel spus, există un X numit "semn" care se află într-o anumită relație cu Y, iar X ≠ Y. Dar, observă Bogusławski, majoritatea relațiilor ce se pot crea au ca termeni un X şi un Y, X fiind diferit de Y. Aşadar, unde este specificitatea semnului? Logicianul polonez conchide: "formula, deseori repetată, conform căreia 'un semn nu poate fi semn pentru sine însuşi' este mult prea superficială şi needificatoare. Chiar şi noțiunea de 'semn autoreflexiv' creează impresia unei expresii ai cărei termeni se contrazic" (*idem*, p. 21).

Chestionând poziția semioticii în abordarea noțiunii de "semn", Bogusławski ajunge la concluzia că semioticienii "se mulțumesc să *asocieze orice* expresii referitoare la (a) lucruri a căror asociere nu este pur accidentală sau (b) lucruri dintre care unul este, într-un anumit sens, 'mai puțin empiric' sau la care accesul cognitiv este mediat" (*idem*, p. 23). În viziunea lui, o astfel de formulare nu poate constitui baza unei discipline cu adevărat unitare şi clare din punct de vedere metodologic – deşi, remarcă acelaşi autor, "ea îndreptățeşte o mare parte din lucrările curente de semiotică" (*ibidem*).

Discuțiile în jurul noțiunii de *simbol* sunt încă şi mai aprinse, având repercursiuni în multe alte domenii de cercetare. Pentru Tzvetan Todorov, simbolul se delimitează drastic de semn. După el, funcția de simbolizare constă din două sub-funcți: *denotarea* şi *reprezentarea*. Astfel, "simbolizarea este o asociere între două entități de acelaşi nivel - doi semnificanți şi doi semnificați" (**8**, p. 134). În semn, elementele care intră în relație sunt de natură diferită, dar în simbol, spune Todorov, ele sunt omogene. Din această diferență s-a născut, crede el, şi problema *arbritariului semnului*, pusă pentru prima dată de Saussure. Relația semn-obiect este în mod necesar *nemotivată*, dar în acelaşi timp ea este necesară, în sensul că semnificatul nu poate exista fără semnificant, şi invers. În cazul simbolului, relația dintre simbolizant şi simbolizat nu este necesară; cele două entități pot exista independent una de alta (de pildă, cele care formează analogia simbolică "dragoste" - "flacără"). Relația trebuie motivată de cel care o stabileşte. Todorov clasifică motivările relației simbolice în două categorii: (1) motivarea pe bază de *asemănare*, când avem un simbol de tip *Icon*, şi (2) motivarea pe bază de *contiguitate*, când avem un simbol de tip *Index*. El consideră că în comunicarea verbală, simbolurile sunt folosite la fel de mult ca semnele, dacă nu chiar mai mult.

În altă ordine de idei, Tzvetan Todorov critică tendința unor lingvişti americani de a reduce o serie de semne la semnal. I se pare discutabilă distincția pe care o face şcoala lui Bloomfield între *semn* şi *simptom* (un fel de "semn natural"). El consideră că astfel de "semne naturale", care sunt o parte a referntului, sunt foarte puține (de pildă, fumul pentru foc); de cele mai multe ori, semnul este convențional (*idem*, pp. 135-136). Împărtăşim şi noi rezerva lui Todorov, ba chiar mai mult: ne îndoim că ar exista "semne naturale". Pentru a lua exemplul de mai sus, convingerea oamenilor că *"nu iese fum fără foc"* este, totuşi, rezultatul unei experiențe *culturale*. Iluzia că ne aflăm în fața unei relații simbolice "naturale" (fumul aparține focului din punct de vedere fizico-chimic) se datorează universalității de care se bucură experiența istorică a utilizării focului. Într-adevăr, este imposibil să ne imaginăm o comunitate *umană* care să nu aibă o astfel de experiență şi, în consecință, ne este greu să ne imaginăm ființe umane care să nu vadă în fum un semn pentru foc; dar "universal" nu înseamnă întotdeauna "natural".

Un estetician notoriu şi cu mare autoritate în domeniu – l-am numit pe Gillo Dorfles, autorul eseului ".Mit şi metaforă la Vico şi în estetica contemporană" (**10**, pp. 16-36) – insistă pe ideea că simbolul a avut inițial o funcție cognitivă, abia târziu în istoria omenirii el fiind perceput ca având în principal o funcție estetică. Ideea vine de la Giambattista Vico (*Ştiința nouă* – 1725), este redescoperită de romantici (Schelling), este preluată de Nietzsche şi ajunge până la esteticienii anglo-americani, cum ar fi I. A. Richards (*Ştiință şi Poezie* – 1935) sau Susanne Langer (*Filosofia într-o nouă cheie* – 1942). Aceasta din urmă clasifică simbolurile în *simboluri reprezentative (representational symbol)* şi *simboluri prezentative (presentational symbol)*. Primele funcționează în regim conceptual, funcționarea lor fiind pre-condiționată de organizarea mentală şi de presupozițiile tacite pe care stă o anumită cultură. Cele din a doua categorie ne permit să concepem ideea pe care ele o *prezintă* independent de orice semnificație conceptualizată, de orice "adevăr" discursiv. Dorfles consideră că atunci când cercetătoarea americană se referă la "simboluri ale sentimentului nostru", ea vorbeşte de simboluri "care se apropie de cele ale mitului, ale ritului, şi prin urmare tocmai de gândirea imagistică spre care se îndrepta cercetarea lui Vico" (*idem*, p.19).

Analiza lui Dorfles curge spre concluzia că Vico avea dreptate când credea că prima limbă vorbită a fost cea metaforică şi că "primele popoare ale păgânității au fost popoare-poeți". Dorfles: "Spunând că primele popoare au fost popoare-poeți, Vico nu face altceva decât să întărească convingerea potrivit căreia gândirea omenească, în primul ei stadiu de dezvoltare, - adică în stadiul pe care astăzi l-am putea numi 'precategorial' – nu a fost încă de tip rațional, ci cu precădere imagistic. Ceea ce echivalează cu a admite existența, în perioada primitivă a omenirii, a

acelui *visual thinking*, a gândirii prin imagini, pe care doar de curând... cercetătorii au identificat-o şi reevaluat-o" (*idem*, pp. 27-28).

Cât de actuală este această reevaluare a "gândirii prin imagini" astăzi, în epoca televiziunii şi a Internetului, este mai simplu de înţeles cu ajutorul conceptului de *retorică estetică*, pe care cercetătorul român Constantin Sălăvăstru îl opune celui de *retorică cognitivă* (a se vedea **11**, pp. 13-16 şi 258-279).

5. Unii autori au numit această viziune "pansemiotism" şi au criticat-o cu argumente pe care nu le putem respinge prea uşor. Astfel, Tadeusz Pawlowski (**12**) o consideră extremistă, pentru că - spune el - nu este folosită niciodată în mod consecvent, şi îi opune o atitudine mai moderată, care nu vede semne în toate fenomenele culturale, limitând funcţionarea acestora la anumite sfere ale comportamentului uman.

Lui Pawlowski nu i se pare legitim să considerăm semne o varietate atât de mare de obiecte sau fenomene, cum ar fi: expresiile de limbaj (pe care, bineînţeles, le consideră semne), pictura figurativă, muzica programatică, semnalele rutiere şi feroviare, relaţiile de rudenie dintr-un grup social, genele, un chip bronzat întâlnit iarna, preparatele culinare şi modul lor de pregătire, hainele, automobilele, apartamentele şi mobilarea lor. Ce stă la baza acestei extrapolări nepermise a noţiunii de semn la toate entităţile care indică ceva? După Pawlowski, ar fi vorba de confuzia dintre *semne* şi *indicatorii culturali*. Prin indicator cultural, el înţelege "o relaţie specifică de indicator ce se stabileşte între două obiecte A şi B atunci când, datorită unor convenţii şi obiceiuri acceptate, putem deduce prezenţa lui B din prezenţa lui A" (*idem*, p. 159). Este evident că nu toate exemplele de mai sus ilustrează această categorie: nici genele, nici chipurile bronzate nu sunt indicatori culturali ; dar o uniformă militară sau masa din ajunul Crăciunului *sunt* indicatori culturali (datorită unor obiceiuri şi convenţii, putem deduce din existenţa lor profesiunea sau religia persoanelor implicate).

În ce condiţii un obiect A poate fi considerat semn al altui obiect B? "Un obiect A este semnul unui obiect B numai atunci când există o convenţie culturală C, care îl face pe A adecvat pentru a exprima o gândire asupra lui B (*ibidem*). Aceasta, spune Pawlowski, este doar o condiţie *necesară*, nu şi suficientă, pentru ca o entitate să fie semn: relaţia de semn dintre A şi B nu se realizează niciodată numai datorită convenţiei C; ea depinde şi de existenţa unei legături naturale sau culturale care-l transformă pe A în indicator al lui B. Legătura naturală poate fi una de *cauzalitate* (caz în care, de pildă, fumul este semn pentru foc) sau una de *similitudine* (caz în care A este semn iconic pentru B). Dar ce sunt "legăturile culturale"? Ele se bazează pe tradiţii şi fac posibilă transformarea unor indicatori culturali în semne: "Ele pot prelua funcţia de semne numai atunci când obiceiurile devenite tradiţii le conferă funcţia de a exprima anumite gânduri despre alte obiecte" (*ibidem*).

"Pansemiotismul" criticat de Pawlowski a cunoscut o varietate impresionantă de variante (a se vedea, în acest sens, capitolul VIII, în special paragraful 2, "Abordarea semiotică a culturii", din cursul de Filosofia culturii al lui Grigore Georgiu – **13**, pp. 163-167). Dar abordarea semiotică este doar una dintre numeroasele viziuni asupra culturii (vezi şi capitolul I, paragraful 2, "Abordări consacrate şi contemporane", **13**, pp. 20-25). De-a lungul timpului au fost propuse zeci de definiţii ale conceptului de *cultură*. În jurul anului 1950, Linton inventaria, deja, 147 de definiţii (*cf.* **14**), iar Kreober şi Kluchohn clasificau, în 1952, 160 de definiţii (*cf.* **15**, p. 18). Profităm de această notă explicativă pentru a preciza sensul (sensurile) termenului de *cultură* cu care operăm în prezentul curs; este un bun prilej pentru această lămurire, pentru care nu vrem să mai perturbăm desfăşurarea "textului major".

În studiul introductiv la volumul *Images de la culture* (a cărui primă ediţie a apărut în 1966), intitulat "Systemes de valeurs et aspirations culturelles", Paul-Henry Chombart de Lauwe clasifica abordările *culturii* astfel: 1) cultura ca dezvoltare a persoanei în societate, 2) culturile proprii unor societăţi sau unor medii sociale particulare şi 3) problema dezvoltării unei culturi universale (**15**, pp. 14-21). Este evident că dintre cele trei abordări, singura care nu presupune o evaluare prealabilă şi care nu conduce în mod necesar la ierarhizarea culturilor (societăţilor, grupurilor sau indivizilor) este cea de-a doua. Ea va fi şi referenţialul privilegiat al întregii lucrări de faţă, căci corespunde cel mai bine obiectivelor acesteia. În cadrul abordării (2) se înscriu, cu predilecţie, culturologii anglo-saxoni (când spunem "culturologi" nu avem în vedere opoziţia clasică din antropologia culturală americană dintre *culturologi* şi *psihologi*, ci folosim, pur şi simplu, o abreviere pentru expresia "antropologi culturali", care sună mult prea forţat în româneşte). Astfel, E.B.Tylor înţelegea prin cultură "întregul complex care înglobează cunoaşterea, credinţa, arta, morala, dreptul, obiceiurile şi toate celelalte posibilităţi şi practici dobândite de un om ca membru al unei societăţi" (*idem*, p. 17). Un alt antropolog celebru, întemeietor de şcoală, F. Boas, îl completează: "produsele activităţii comunităţilor umane determinate de practicile lor" (*ibidem*).

Accepţiunea cea mai largă (şi cea mai adecvată scopului nostru) este dată de T. Parsons, pentru care cultura este "o organizare [un reglaj] de sentimente, de credinţe", reprezentând "valorile comune care sunt esenţiale unui sistem de acţiune proprii unei societăţi" (*idem*, p. 18). Parsons nu face decât să operaţionalizeze, în paradigma acţionalismului, ceea ce spusese Max Weber: "Conceptul de cultură este un concept de valoare" (**16**), în sensul unei legături strânse a valorilor şi simbolurilor cu transformările materiale pe care le provoacă sau ale căror consecinţe sunt. În cursul de faţă, noi încercăm continuarea acestei operaţionalizări prin introducerea conceptelor *orizont de viaţă* şi *orizont cultural.* Însistând pe rolul de infrastructură generatoare a aspiraţiilor şi a sistemelor de valori,

Chombart de Lauwe consideră că "o cultură este marcată de o serie de modele, de imagini-ghid, de reprezentări la care se raportează membrii unei societăţi în comportamentele lor, în munca lor, în rolurile lor şi în relaţiile lor sociale" (**15,** p. 19). El atrage atenţia asupra importanţei la fel de mari pe care o au tehnicile, organizarea spaţiului, producţia şi munca sau consumul.

Pentru noi, accepţiunea de mai sus este cea mai convenabilă, pentru că ne va permite abordarea ideologiilor (*vezi* capitolul V) ca *forme ale unor culturi,* ceea ce ne facilitează, în plan metodologic, dezideologizarea analizei ideologiilor. A analiza sau a interpreta o ideologie doar ca ideologie ne condamnă la folosirea unor instrumente, de asemenea, ideologice. Orice abordare ne-culturologică a unei ideologii este, fatalmente, paradigmatică, adică *tot ideologică*. Abordarea în acelaşi plan (ideologic) devine circulară; ea nu ar netezi calea spre comunicare, ci ar oferi ideologilor dogmatici noi "argumente" şi noi ocazii pentru confruntare. Abordarea culturologică favorizează o decentrare benefică a viziunii, făcând posibil un limbaj neutru în raport cu limbajele ideologiilor concurente de azi.

6. După cum se ştie, termenul de *semiotică* a fost folosit pentru prima dată de Locke; până la Peirce, ea a fost o disciplină filosofică. Dacă unii autori o consideră o ştiinţă autonomă şi matură, alţii se îndoiesc de caracterul ei ştiinţific (paradigmatic). În articolul dedicat semioticii din *Dicţionarul enciclopedic al ştiinţelor limbajului*, Tzvetan Todorov manifestă un scepticism deconcertant: "După opt secole de preistorie şi un secol de istorie, semiotica este mai degrabă un proiect decât o ştiinţă constituită" (**8**, p. 120), şi aceasta datorită persistenţei unei anumite incertitudini cu privire la principiile şi conceptele fundamentale (de pildă, distincţia dintre *semn lingvistic* şi *semn nonlingvistic*). Todorov îi reproşează semioticii că s-a lăsat subjugată de lingvistică: fie că se pleacă şi de la semne nonlingvistice, dar numai pentru a găsi locul limbii în ansamblul comunicării (ca la Peirce), fie că se pleacă de la limbă spre celelalte sisteme de semne (ca la Saussure), dar cu riscul "lingvisticizării" celorlalte limbaje. S-ar putea ca "imperialismul lingvistic" sesizat de Todorov să se datoreze "principiului de non-redundanţă între sistemele semiotice" formulat de Benveniste: nici o semiologie a sunetului, culorii, imaginii, nu se va formula în sunet, în culoare sau în imagine; orice semiologie a unui sistem nelingvistic trebuie să împrumute semiologia limbii. După cum observa Cassirer, în *Filosofia formelor simbolice* (1923-1929), limbajul verbal este singurul limbaj care posedă *secundaritate*: este singurul cu ajutorul căruia putem vorbi despre alte limbaje, precum şi despre el însuşi. Dacă lucrurile stau aşa, trebuie să acceptăm că este imposibilă o ştiinţă generală a semnelor, cum a fost gândită semiotica (şi cum este gândită şi astăzi de către mulţi semioticieni). Căci dacă nu putem vorbi despre sisteme semiotice nelingvistice decât în termeni lingvistici, trebuie să acceptăm că aceşti termeni nu pot cuprinde sensul elementelor nelingvistice.

Este evident că destinul semioticii ca ştiinţă a semnelor, în general, predicţiile pe care le putem face se află în strânsă legătură cu *natura limbajului*, cu soluţiile pe care le putem găsi (le vom găsi) la problemele ridicate de comunicare – inclusiv de comunicarea în masă şi mai ales de comunicarea audio-vizuală, specifică epocii televiziunii. Nu este exclus ca noile experienţe legate de explozia televiziunii şi a Internetului să ducă la re-evaluarea comunicării verbale, a locului său printre alte forme de comunicare. Dar pentru aceasta va fi nevoie, probabil, de o nouă antropologie filosofică – ceea ce a încercat să iniţieze, de fapt, Marshall McLuhan (amploarea proiectului său este mai evidentă ca oriunde în altă parte în volumul postum, *Mass media sau mediul invizibil* – **17**).

7. Când spunem că nominalismul a traversat cultura europeană din ultimele 4-5 secole, ne referim la nominalismul care a ieşit victorios în urma celei mai celebre dispute filosofice: "cearta universaliilor", declanşată în 1474, care a fost doar puseul unei dispute continue, ce datează de la Platon şi pe care Alain de Liberia o găseşte înrădăcinată în dialogul platonician *Menon* (*cf.* **19**, pp. 519-521).

Dar când folosim termenul de *nominalism,* îl gândim în sensul marcat de Abelard în secolul XII. Prin instaurarea opoziţiei dintre *Nominales* şi *Reales*, Abelard re-defineşte şi depăşeşte obsedanta "problemă a lui Profir", care era, în fond, "aceea a statutului ontologic al genurilor şi speciilor, adică a 'substanţelor secunde' din *Categoriile* lui Aristotel" (*cf. idem*, p. 510), dar, totodată, se desprinde de Ammonuis, care vedea în universalii doar "voci". După cum susţine Alain de Liberia, "Abelard a fost primul mare gânditor medieval care a adus filosofia *în limbaj*. (…) el se află la originea unei importante schimbări, anume trecerea de la interpretarea universaliilor ca 'voci' (*voces*), prevalentă după Ammonuis, la interpretarea lor ca 'nume' (*nomina*) sau 'cuvinte' (*sermones*), fapt ce reprezintă o adevărată ruptură epistemică între două doctrine, 'vocalismul' lui Roscelin şi 'nominalism', care nu trebuie confundate" (*idem*, p. 522).

Nominalismul care a ieşit victorios din "cearta universaliilor" şi care a contribuit la geneza ştiinţei moderne, a întregii culturi moderne şi, prin aceasta, la geneza modernităţii occidentale este nominalismul lui Abelard, o paradigmă definită de acesta cu două sute de ani înainte de "cearta universaliilor", adică în secolul al XII-lea. Iată de ce vom insista asupra "definiţiilor" sale, pe urmele unuia dintre cei mai iniţiaţi analişti ai *problemei universaliilor*, Alain de Liberia.

În interviul publicat de "*Poliphile*", nr 3/4, 1996 (reprodus în **19**, pp. 509-544), Alain de Liberia spunea: "Teza lui Abelard asupra universaliilor este revoluţionară. Ea constă în a susţine că ceea ce se află la baza predicatelor

noastre generale nu e un lucru (realism), dar cu toate acestea universaliile nu sunt simple 'sunete' (vocalism). Pentru a numi baza ontică a predicatelor generale, Abelard foloseşte un termen neaşteptat, cuvântul *status,* pe care îl regăsim azi în ştiinţă când se vorbeşte despre 'statutul ontologic' al unei entităţi. Acest statut este asemănător cu ceea ce am numi fapt sau 'stare de lucruri' (*Sachverhalt* la Husserl)".

În termenii de azi ai teoriei limbajului, concepţia lui Abelard despre formarea sensului unui cuvânt se plasează undeva în zona de interferenţă a semanticii cu pragmatica. Doctrina "statutului" (sau a "stării") este legată de modul de folosire a cuvintelor – mai precis, de modul de impunere a acestora –, precum şi de reflecţii asupra semnificaţiilor. Din perspectiva acestei doctrine, "starea" de om, de pildă, nu este un lucru universal ("om"), ci faptul de a fi om (*esse hominem*), care nu este un lucru, ci "cauza comună a impunerii aceluiaşi nume 'om' tuturor oamenilor diferiţi ca singularităţi" (*apud* **19**, p. 522).

Respingând nominalismul radical de tip Ammonius şi Roscelin, Abelard nu numai că a opus "realismului" o replică inteligentă şi cu adevărat consistentă, dar a realizat o vastă deschidere spre modernitatea europeană, care se va construi, de fapt, pe acest "nominalism ponderat". El reprezintă proto-istoria concepţiei instrumentaliste asupra limbajului, în varianta ei cea mai elevată – "cuvântul-simbol". Cât de modern este Abelard (am putea spune chiar postmodern - *avant la lettre*, desigur) se poate vedea din concepţia sa asupra universalităţii cuvintelor: "Natura cuvântului trebuie înţeleasă plecând de la *nativitas*, de la condiţiile şi obiectivele comunicaţionale care au determinat naşterea cuvântului. Cuvântul nu e sunet, ci sunet impus pentru a comunica" (*ibidem*). În concluzie, după Abelard o teorie corectă a universaliilor nu se poate reduce la vocalism, căci "numai cuvintele sunt universale pentru că ţin de originea lor, de instituţii umane ca predicate pentru mai multe subiecte" (*apud* **19**, p. 523). Altfel spus, *cuvintele sunt făcute, concepute şi dorite în acest scop.*

Prin aceste concluzii, Abelard realizează o deschidere spre *concepţia sincretică* asupra limbajului, pe care o vom discuta în continuare, concepţie în care opoziţia dintre planul *obiectual* şi cel *subiectual* se dizolvă, dispărând astfel şi problema primordialităţii (care devine o falsă problemă). Primul gânditor modern care a rezolvat tranşant această problemă a fost Karl Marx. Preocupat de critica filosofiei clasice germane, unde opoziţia *materialism-idealism* atinsese cotele cele mai înalte, el cataloghează problema primordialităţii la rubrica "false probleme" (pe care preferă să le numească "probleme scolastice"). Marx încearcă să înţeleagă *unitatea* dintre obiectivitate şi subiectivitate, dar nu speculativ, cum o făcuse Hegel. Iată ce nota Marx în *Teze despre Feuerbach*: "Principala lipsă a oricărui materialism de până acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, şi nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv. Aşa se face că latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaşte activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuerbach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gândite, dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*. De aceea, în 'Esenţa creştinismului', el consideră ca activitate autentic omenească numai activitatea teoretică, în timp ce practica este luată şi fixată numai în forma ei de manifestare murdară mercantilă. De aceea el nu înţelege însemnătatea activităţii 'revoluţionare', a activităţii 'practic-critice'" (**20**, p. 373). Este evident că în notele de mai sus Marx respinge atât "nominalismul" radical, cât şi "realismul" radical, reproşându-i lui Feuerbach nu atât "nominalismul", cât varianta *hard* a acestuia, care-l împiedică să înţeleagă "însemnătatea activităţii 'revoluţionare', a activităţii 'practic-critice'".

8. Unul dintre primii gânditori europeni care au înţeles acest lucru a fost Karl Marx. Cel care credea că "Filosofii nu au făcut decât *să interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de *a o schimba* ("Teze despre Feuerbach" – **20**, p. 375) s-a simţit dator să schiţeze o epistemologie a "adevărului concret", care să fie şi aplicabil, transformator. Referitor la categoriile morale, contemporanul său, Nietzsche, echivala morala creştină cu "neputinţa pusă în acţiune" tocmai pentru că era, după opinia lui, o morală abstractă (de tip "decalog"). La ambii gânditori, reunificarea subiectului cunoscător cu subiectul acţiunii a fost una dintre problemele centrale ale programului filosofic. Credem că devierile *antiumaniste* ale unor ideologii *umaniste* (prin proiectul lor iniţial) - creştinismul, marxismul etc. - trebuie puse în legătură cu hiatusul dintre discurs şi conduită, propriu culturii moderne, cu incapacitatea discursului unui subiect de a norma şi de a modela conduita *aceluiaşi* subiect. Cele mai bune produse ale discursului au fost … alte discursuri, iar nu "oameni adevăraţi", cum îşi dorea Feuerbach. Pentru perioada actuală, putem medita la "episodul Gorbaciov" sau la ravagiile pe care le fac "misiunile de pace" ale ONU în diferite părţi ale lumii. De cinci secole, Puterea şi Adevărul se situează pe poziţii adverse, iar "Minciuna stă cu Regele la masă".

În legătură cu hiatusul dintre subiectul cunoaşterii şi subiectul acţiunii, problema implicaţiilor dezvoltării ştiinţei şi tehnicii asupra condiţiei umane ocupă un loc privilegiat în filosofia europeană contemporană (ea este prezentă în aproape toate curentele importante care au tratat criza civilizaţiei şi/sau culturii europene). Vom înlocui o analiză a acestor tematizări, care nu-şi are locul aici, cu una dintre cele mai sintetice şi mai plastice caracterizări a *stării de fapt*. Ea aparţine savantului român Grigore C. Moisil (**21**, p. 39):

"*Vine bietul* homo faber *la altarul îngrijit de* homo cogitans *şi-l întreabă: cum să fac un filtru să scap de sărăcie? Oracolul îl învaţă să facă maşini cu abur, să meargă mai repede, ca să nu vadă nici la dreapta nici la stânga; cum să facă lumină electrică, să poată lucra şi noaptea.*

- Mi-e foame.

- Ia-ţi televizor.

- Mi-e sete.

- Ia-ţi telefon.

- Mi-e dor

- Citeşte gazeta".

9. În ceea ce priveşte cultura arhaică românească, a se vedea excelenta monografie a lui Ernest Bernea, dedicată reprezentării timpului la ţăranul român (**22**, pp. 129-223). Vorbind despre dubla funcţionalitate a calendarului în satul românesc tradiţional, acesta măsurând şi timpul sacru şi timpul profan, Bernea scrie: "pentru mentalitatea satului tradiţional, calendarul a fost un dat care venea de dincolo, dintr-o zonă unde e obârşia lucrurilor" (*idem*, p. 199).

10. În *Aspecte ale mitului*, Mircea Eliade scria: "... mitul istoriseşte cum, graţie isprăvilor Fiinţelor Supranaturale, o realitate a căpătat existenţă, fie ea realitatea totală, cosmosul, sau numai un fragment: o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituţie. Ele este deci întotdeauna povestea unei creaţiuni" (*apud* Vera Călin, "Cuvânt înainte" la *Estetica mitului* – **10**, p.7).

Încă din 1943, în *Comentarii la legenda Meşterului Manole,* Mircea Eliade afirma că toată creaţia repetă actul cosmogonic prin excelenţă: Creaţia Lumii. În *Mitul eternei reîntoarceri* (**23**), Eliade caracterizează ontologia "primitivă" a culturilor arhaice prin două idei fundamentale: 1) omul culturilor tradiţionale nu se recunoaşte ca fiind real decât în măsura în care încetează de a exista el însuşi (pentru un observator modern) şi se mulţumeşte să *imite* şi să *repete* gesturile *altuia* (zeu, strămoş sau erou); 2) în măsura în care actul (sau obiectul) obţine o *realitate* precisă prin repetiţia gesturilor paradigmatice şi numai prin ea, este abolit implicit timpul profan, durata, "istoria", şi cel ce reproduce gestul exemplar se află astfel transportat în epoca mitică în care a avut loc revelarea gestului exemplar (*idem*, pp. 48-50). După Eliade, "Toate actele religioase sunt presupuse ca fiind fondate de zei, eroi civilizatori sau strămoşi mitici. Actele umane au realitate şi eficacitate numai în măsura în care ele *repetă* exact o acţiune săvârşită la începutul timpului de un zeu, un erou sau un strămoş" (*idem*, p. 35). Pentru el, Sabatul iudeo-creştin este o astfel de *imitatio dei*; mesajul Mântuitorului este în primul rând *exemplu* ce se cere imitat; riturile matrimoniale reproduc ierogamia (în special, unirea Cerului şi Pământului); în genere, mitul cosmogonic oferă un model exemplar tuturor ceremoniilor care urmăresc restaurarea *plenitudinii totale:* vindecarea, fecunditatea, procreaţia, lucrările agricole etc. (*cf. idem*, pp. 35-38). "Astfel – comentează Eliade –, se poate spune că toate activităţile responsabile şi care urmăresc un ţel bine definit sunt, pentru lumea arhaică, ritualuri. Dar cea mai mare parte a acestor activităţi au suferit un lung proces de desacralizare şi au devenit, în societăţile moderne, activităţi 'profane' " (*idem*, p. 41). El ilustrează această ultimă idee cu numeroase exemple din societăţile "istorice": dansul, luptele, conflictele, războaiele, încoronările regilor, justiţia (*idem*, pp. 42-45).

Dacă punctul de vedere al lui Mircea Eliade s-ar opri aici, adică dacă ar rămâne unul "pur constatativ", poate că nu am fi nici noi obligaţi să încărcăm valoric "concepţia mitică" despre natura limbajului. Am avea, poate, o ezitare: de ce să considerăm ca "umanistă" concepţia "sincretică" şi să nu o considerăm pe cea "mitică"? Dar, după cum se ştie, Mircea Eliade ridică problema "rezistenţei" culturilor arhaice în faţa istoricităţii, ca argument capital împotriva istorismului (îndeosebi a ideii de "istorie ireversibilă"). În *Mitul eternei reîntoarceri*, el scrie: "Dar interesul pentru ireversibilitatea şi 'înnoirea' istoriei este o descoperiere recentă în viaţa umanităţii. Din contră, umanitatea arhaică se apără cum poate împotriva a ceea ce istoria propune ca *nou* şi *ireversibil*" (*idem*, p. 64). În "Prefaţa" la *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Eliade se arată dezamăgit de modul în care au fost întâmpinate prima fasciculă din *Alchimia Asiatică* (Bucureşti, 1935) şi, mai ales, cartea sa Y*oga*. *Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucureşti, 1936). El se miră că intelectualii pentru care problema destinului culturii româneşti este o "nobilă pasiune" nu au înţeles importanţa acestor lucrări pentru "problematica actuală a culturii româneşti". Care este această problematică? Eliade crede că este "*autohtonia*, adică rezistenţa elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină" (**24**, p. 6). Considerându-i ca premergători pe Haşdeu şi Pârvan, iar dintre contemporanii săi citându-l pe Blaga ("revolta fondului autohton"), Mircea Eliade conchide: "Ori, unul din rezultatele precise la care ajungem în *Yoga* este tocmai această rezistenţă a fondului autohton, pre-arian, şi suprimarea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălătorii indo-europeni" (*ibidem*).

Eliade nu se rezumă la "problematica actuală a culturii româneşti", ci integrează concluziile sale într-o paradigmă disciplinară mai largă – cel puţin de anvergură europeană: "Astăzi, când istorismul este depăşit, şi în cultura europeană încep să-şi recapete prestigiul formele de sensibilitate pre-alfabetică, şi să se înţeleagă aşa cum trebuie gândirea simbolică – cultura românească poate să-şi valorifice zone rămase până acum inerte şi obscure" (*idem*, pp. 7-8). Dar acest ideal metodologic este nu numai specific european, el este îmbrăţişat "pretutindeni"; nu este vorba

doar de un ideal metodologic, ci şi de unul practic, aproape politic, care în alte părţi este deja "promovat": "Astăzi, ştiinţa românească întâlneşte prilejul unic de a valorifica spiritualitatea şi istoria secretă a neamului nostru. Pentru că, după cum spuneam, istorismul a apus pretutrindeni. Se pune preţ pe preistorie şi extra-istorie; sunt cercetate şi promovate formele colective ale vieţii, simbolurile, tradiţiile orale etc. Ori, în acest domeniu, poporul nostru este bogat" (*idem*, p. 8).

Credem că s-a înţeles de ce nu putem considera "concepţia mitică" o concepţie umanistă. Una dintre implicaţiile sale ideologice este *autohtonismul*, care la noi s-a concretizat fie în plan politic (Mişcarea Legionară), fie în plan cultural (protocronismul din ultimul deceniu al regimului ceauşist). Dacă în anii '30 -'40 autohtonismul a eşuat ca soluţie alternativă la modernizarea de tip occidental, în anii 2000 nu mai putem spera ca el să reprezinte o soluţie de schimb la mondializare. Obstinaţia de a-l impune ca ideologie dominantă nu poate duce decât la o nouă catastrofă socio-economică şi, foarte probabil, politico-militară (a se nota şi episodul Kosovo - 1999).

[În paranteză fie spus, nici Mişcarea Legionară, adversară declarată a "raţionalismului dogmatic" de sorginte occidentală, nu a reuşit să re-unifice subiectul *discursului* cu subiectul *acţiunii*: ea a parcurs întregul drum de la cele mai nobile intenţii la crima politică organizată.]

11. Comportamentul social al monarhiştilor din România deceniului trecut (sub 10% din populaţia adultă) evoca o concepţie mitică - în general, o concepţie mitică despre limbaj - în particular. În această viziune, modul de existenţă al lumii constă în reiterarea necesară a gesturilor arhetipale – făcute, odinioară, de eroii-întemeietori. Pentru monarhişti, România modernă a fost întemeiată de un Rege, iar gesturile acestui erou exemplar ar fi trebuit reiterate după 1989, ca o garanţie pentru salvarea ţării ("*Monarhia salvează România!*"). Prin conduita lor politică, monarhiştii noştri developau o credinţă adâncă (nu se poate şti cât de conştientizată) în capacitatea cuvântului de a crea realitate.

12. În legătură cu trecerea de la "cauzele ascunse" ale mişcării la descrierea matematică a acesteia, Alexandre Koyré este tentat să vadă în ea o victorie a platonismului împotriva aristotelismului: "contemporanilor şi elevilor lui Galilei, ca şi lui Galilei însuşi, ştiinţa galileană, filosofia galileană a naturii, le apăreau ca o reîntoarcere la Platon, ca o victorie a lui Platon asupra lui Aristotel. Trebuie să mărturisesc că o asemenea interpretare pare perfect rezonabilă" (**27**, p. 13).

În ceea ce priveşte forţele misterioase, transcendente în raport cu cunoaşterea (nematematizată!), Koyré dezvoltă în *nota (f)* a studiului citat teoria dinamică a *impetus*-ului, elaborată de Jean Buridan, care urmărea să explice, în tradiţie aristotelică, cauza mişcării (*idem*, p. 15). În esenţă, această teorie (cea mai influentă teorie fizică în secolul al XIV-lea) încerca să explice continuarea mişcării unui proiectil, *după* ce acesta este aruncat (una dintre problemele cele mai prost soluţionate de teoria aristotelică). După Buridan, continuarea mişcării se datorează nu unui motor *extern*, ci unei dizpoziţii motrice (*puissance*), imprimată corpului (*impetus*), care e o *calitate* permanentă a corpurilor (*ibidem*). Când Galilei a renunţat la teoria *impetus*-ului şi, în general, la postularea unor cauze şi forţe exterioare care ar ajuta mişcarea să persiste, el a optat, în opinia lui Koyré, între *gândire* şi *percepţie*, alegând gândirea pură în detrimentul experienţei: "Căci tocmai gândirea pură şi fără nici un amestec, şi nu experienţa şi percepţia simţurilor stă la baza 'noii ştiinţe' a lui Galileo Galilei" (*idem*, p. 11). Dar revoluţia epistemologică înfăptuită de Galilei poate fi interpretată şi ca o opţiune între *a gândi* şi *a imagina – i.e*. între teoria ştiinţifică (în sens modern) şi simţul comun. Koyré însuşi o spune: "de fapt, noi nu putem *gândi* mişcarea în sensul efortului şi *impetus*-ului; noi putem doar s-o *imaginăm* astfel. Trebuie deci să alegem între a gândi şi a imagina. A gândi alături de Galilei sau a imagina odată cu simţul comun" (*ibidem*).

Iată de ce credem că "momentul Galilei" poate fi considerat un "punct de inflexiune" în cultura europeană, a cărui semnificaţie depăşeşte eliminarea transcedentului din tabloul explicativ al lumii. În epocă, Galilei se confrunta cu trei adversari: autoritatea, tradiţia şi – cel mai redutabil – simţul comun. Din *Dialog asupra celor două mari sisteme ale lumii* rezultă că el era pe deplin conştient de tăria acestor adversari, mai ales a celui de-al treilea. Pentru simţul comun al epocii, structurat "aristotelician", era de-a dreptul paradoxal să gândeşti mişcarea ca pe ceva care persistă *in se* şi *per se*, fără intervenţia unei cauze sau forţe exterioare. Declarând război simţului comun, Galilei va inaugura în cultura europeană o epistemologie în care *necesse* îl determină pe *esse,* iar lumea abstractă şi incoloră a lui Arhimede este mai "reală" decât lumea calitativă a percepţiei senzoriale şi a experienţei cotidiene. Pe baza noii epistemologii se vor naşte şi se vor dezvolta ştiinţele moderne ale naturii; în ceea ce priveşte impactul ei asupra culturii occidentale în ansamblu, vom vedea în continuare cum *idealul de cunoaştere* impus de noua epistemologie va afecta toate celelalte idealuri – sociale, morale şi politice.

13. Am putea adăuga: nu numai în cunoaşterea *naturii* şi nu numai în *cunoaştere***.** Noua atitudine spirituală (pe care preferăm, din raţiuni evidente, s-o numim *atitudine fundamentală*) a provocat reorganizarea universului nu numai în ştiinţele naturii, ci şi în artă. Putem spune că înainte de a deveni ideal de raţionalitate cognitivă, eliminarea

transcendentului din "tabloul lumiii" a devenit *ideal de artisticitate*. Dacă e să ne raportăm doar la acest "moment revoluţionar" care a fost opera lui Velasquez, noul trend a debutat în pictură, la începutul secolului XVII.

În studiul său din 1943, "Introducere la Velasquez" (**28**), José Ortega y Gasset îl consideră pe pictorul spaniol un punct de inflexiune în evoluţia picturii: "la el, pictura suferă schimbarea cea mai radicală pe care a încercat-o de la începutul ei până la Giotto" (*idem*, p. 96). În ce constă această schimbare? Acest artist, care – amănunt ce nu poate fi neglijat! – era cu numai trei ani mai tânăr ca Descartes, propune culturii europene o altă raportare la mit şi la religie – altfel spus, *o altă atitudine faţă de transcendent.* Dacă pentru contemporanii săi "un subiect mitologic era o promisiune de lucruri neverosimile", ne spune y Gasset, "Pentru Velasquez e un 'motiv' ce-i permite să grupeze figuri într-o scenă inteligibilă. *Nu însoţeşte însă mitul în fuga sa dincolo de lumea noastră* [*subl. ns.*, *D.B*.]. Din contră: în faţa unei posibile teme de acest gen, Velasquez se întreabă ce situaţie reală, care putea exista cu aproximaţie aici şi acum, corespunde situaţiei ideale reprezentată de subiectul mitologic. Bachus este o scenă oarecare de beţie, Vulcan e o făurărie, Parcele un atelier de tapiserie, Esop şi Menip, eterni zdrenţăroşi ce, cu înfăţişare de cerşetori, trec prin faţa noastră disprețuind bogăţiile şi vanităţile. Cu alte cuvinte, Velasquez caută rădăcina fiecărui mit în ceea ce am putea numi logaritmul său de realitate, şi asta este ceea ce pictează" (*idem*, pp. 71-72).

Şi mai interesantă este soluţia aleasă de Velasquez pentru a eluda, în tablourile sale, transcendentul religios. Căci "dacă Velasquez ar fi vrut să folosească aceeaşi formulă aplicată mitologiilor pentru executarea lor, rezultatul ar fi fost scandalos" (*ibidem*). Iată-l, aşadar, pe pictorul spaniol de la începutul secolului XVII aplicând o stratagemă de tipul *şi-şi* (*şi* transcendent, *şi* imanent), lucru ce ne apare, în lumina temei noastre, deosebit de instructiv. Referindu-se la o pictură de adolescenţă a lui Velasquez (*vezi ANEXA 2*), Ortega y Gasset notează: "Pânza intitulată *Cristos în vizită acasă la Marta şi Maria* reprezintă o bucătărie, unde o bătrână şi o fată se ostenesc să pregătească de mâncare. În încăpere nu apare nici Cristos, nici Marta sau Maria, dar undeva, sus pe perete, e atârnat un tablou; în acest tablou interior [în sens de 'tablou în tablou' – *n. ns.*, *D.B.*] figura lui Isus şi a celor două sfinte femei dobândesc o prezenţă ireală. Sub această formă, Velasquez se declară incapabil să picteze ceea ce, după părerea lui, nu se poate picta" (*idem*, p. 72). Ce nu se poate picta, după părerea lui Velasquez? Ortega y Gasset ar spune: "neverosimilul" sau, mai desfăşurat, "ceea ce se află *dincolo* de realitatea observabilă, accesibilă observaţional (mai riguros spus, experimental)". Insistând asupra faptului că această schimbare nu este doar o problemă de "stil particular", Ortega y Gasset explică; "Nu, e vorba de mult mai mult. De o nouă idee despre pictură, adică de funcţia ce revine picturii în sistemul preocupărilor umane. (…) Arta era vis, delir, fabulă, convenţie, ornament de frumuseţe formală. Velasquez se întreabă dacă n-ar fi posibil *să se facă artă cu această lume, cu viaţa aşa cum este ea: deci, o artă complet diferită de cea tradiţională, într-un anumit fel inversul acesteia* [*subl. ns.*, D.B.]. Într-o hotărâre de energic radicalism, rupe cu acea lume convenţională şi fantastică. Se angajează să nu iasă din sfera în care există el însuşi" (*idem*, pp. 72-73).

Am insistat mai mult asupra "episodului Velasquez" nu doar de dragul de a cita din seducătorul comentariu al filosofului spaniol, ci din motive mai practice. Episodul este instructiv pe mai multe planuri ale tematizărilor noastre: 1) ne arată sincronizarea dintre schimbarea unei atitudini fundamentale într-un domeniu al culturii spirituale (în cazul de faţă, pictura) cu schimbarea aceleiaşi atitudini în alt domeniu (cunoaşterea ştiinţifică a naturii); 2) ne dovedeşte, încă o dată, că artiştii sunt la fel de receptivi (dacă nu *mai receptivi*) ca oamenii de ştiinţă faţă de "mişcările tectonice" care anunţă trecerea de la o eră culturală la alta; 3) ilustrează izomorfismul dintre două fenomene: schimbarea unei paradigme culturale într-un domeniu al culturii şi schimbarea acesteia în alt domeniu – "realitatea" din vechea paradigmă devine "ireală" în noua paradigmă, iar "quasi-non-existenţa" din vechea paradigmă devine, în cea nouă, "realitate primă şi fundamentală"; o nouă abordare aduce cu sine şi noi entităţi ca obiect al abordării, precum şi noi relaţii între acestea – vechile "obiecte" dispar sau trec în plan secund; fostele "probleme importante" sau "prioritare" devin "secundare" sau chiar "false probleme". Răsturnările ce însoţesc o schimbare de paradigmă sunt ilustrate (la propriu!) de tabloul lui Velasquez, *Cristos în casa Martei* (denumirea abreviată, cu care el a rămas în istoria picturii). Acest tablou este instructiv şi în alt sens, mult mai pragmatic: ne arată cum un creator de paradigmă se poate adapta inteligent la orizontul de aşteptare al contemporanilor săi care împărtăşesc vechea paradigmă culturală. Se pare că schimbarea de paradigmă într-un anumit spaţiu cultural începe cu **1) re-educarea *percepţiei*** (schimbarea *tipului de sensibilitate*), după care continuă cu **2) re-educarea *atitudinii*** (schimbarea *tipului de curiozitate*) şi abia ulterior se ajunge la **3) re-educarea *abordării*** (schimbarea *tipului de raportare gnoseologică*), ca principală cale de acces în noua paradigmă. Nu se începe cu enunţurile şi argumentele! Acest lucru îl ştie şi Kuhn, dar el propune ca soluţie alternativă *convertirea* – ceea ce ne spune prea puţin din punct de vedere praxiologic.

14. Învăţământul românesc din timpul regimlui Ceauşescu este un bun exemplu de propagare paroanoidă a "raţionalităţii ştiinţifice" (de altfel, acest regim se legitima printr-o viziune despre lume de tip pozitivist, tradusă în termenii filosofiei lui Marx şi agrementată de fantasemele simţului comun: concepţia despre lume şi viaţă a partidului unic era *ştiinţifică*, doctrina politică se numea socialism *ştiinţific*, conducătorilor din diferite domenii li se predau principiile "conducerii *ştiinţifice* a societăţii", iar populaţia era îndemnată să treacă la "alimentaţia *ştiinţifică*", pentru a accepta *raţionalizarea* aprovizionării cu alimente propuse de conducerea statului). În fond,

"programa ascunsă" (Toffler) a învățământului românesc era *pozitivismul* – şi nu este exclus ca şi astăzi, la mai bine de un deceniu de la răsturnarea vechiului regim, ea să fie aceeaşi. În deceniile 8 şi 9 ale secolului trecut, era suficient să consulți orarul din orice şcoală sau liceu pentru a vedea căror materii li se acorda mai multă importanță (desigur, "ştiințelor exacte", care erau programate la primele ore, când se considera că mintea elevilor este mai odihnită). În anii '80, paranoia pozitivistă a atins apogeul, "conducerea de partid şi de stat" hotărând să împartă profesorii în două clase de salarizare: cei care predau ştiințe exacte şi ştiințe ale naturii – în categoria A, iar ceilalți – în categoria B (!).

15. Hilbert şi alții ca el nu s-au întrebat dacă o astfel de "vedere totală" (atribuită, odinioară, doar ochiului divin) este posibilă în afara matematicii (care *îşi construieşte* obiectul şi de aceea îl poate domina integral). În interpretarea lui Adrian-Paul Iliescu, această pretenție este o iluzie ce vine dintr-o idealizare specifică fizicii clasice, fundată pe determinismul laplacean.

16. În lingvistică, schimbarea de paradigmă a avut loc odată cu *ipoteza Sapir-Whorf*, conform căreia limbajul nu mai este considerat un simplu instrument de oglindire a unei lumi dinainte existente, şi nici un instrument de comunicare a unei cunoaşteri deja realizate, ci un *generator* de lume şi de cunoştința despre ea.

Iată ce scria Edward Sapir în 1921: "... nu poate fi mai uşor să concepem gândirea (...) fără vorbire decât să facem practicabil raționamentul matematic fără sprijinul simbolismului matematic adecvat" (**32**, p.15). Benjamin Lee Whorf este şi mai explicit: "Noi disecăm natura urmând linii trasate de limbile noastre materne", deoarece "suntem părtaşi într-o înțelegere pentru a o organiza – un acord (tacit) valabil în întreaga noastră comunitate lingvistică şi care este codificat în structurile limbii" (**33**, p. 213).

Celebra *ipoteză Sapir-Whorf* susține, în fond, o viziune mai umanistă asupra limbajului, pe care am denumit-o, în paragraful 1.2.1., "concepția sincretică". Această viziune este prezentă în numeroase culturi arhaice, dar cultura europeană şi cele de sorginte europeană au perceput-o adesea ca pe o variantă mitică a "concepției demiurgice" despre limbaj. Iată ce ne spune antropologul american Carlos Castaneda despre concepția indienilor Yaqui: "Piatra aceea este piatră din cauza tuturor lucrurilor pe care ştii să i le faci. Eu denumesc asta 'acțiune'. (...) Lumea este lume fiindcă tu ştii 'acțiunea' necesară pentru a o face aşa. Dacă nu i-ai cunoaşte 'acțiunea', lumea ar fi diferită" (**34**, p. 249). Personajul central al cărților lui Castaneda, indianul Juan Matus, propune un fel de "reducție fenomenologică" (Husserl) pentru ca subiectul să se elibereze de convențiile lingvistice în virtutea cărora percepe lumea. El numeşte o astfel de punere între paranteze "non-acțiune", iar eliberarea de limbaj – "oprire a lumii": "De exemplu, un om al cunoaşterii ştie că piatra asta este piatră datorită 'acțiunii', aşa că dacă el nu vrea ca piatra să fie piatră, tot ce are de făcut este 'non-acțiunea'. (...) Spun că tu transformi asta înt-o pietricică, deoarece cunoşti 'acțiunea' necesară pentru asta. Acum, ca să 'opreşti lumea', trebuie să opreşti 'acțiunea'" (*idem*, pp. 249-250).

În filosofia contemporană a ştiinței, ideea apropierii treptate a cunoaşterii post-moderne de cunoaşterea pre-modernă (arhaică) nu mai este demult o noutate. Corespondențele şi întâlnirilie dintre "ştiințific" şi "mistic", dintre raționalitatea "occidentală" şi cea "orientală", dintre post-modern şi arhaic vor fi tratate în capitolul VII al prezentului curs. Vom vedea că aceste corespondențe şi apropieri fac tot mai fragilă granița dintre *cunoaştere* şi *comunicare*.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Jürgen Habermas – *Cunoaştere şi comunicare*, Editura Politică, Bucureşti, 1983.

2. Vasile Tonoiu – *Dialectică şi relativism. Ideea de referenţial*, Editura Ştiintifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

3. K. R. Popper, *Societatea deshisă şi duşmanii ei*, vol. I – Vraja lui Platon, Humanitas, 1993.

4. Laurence Bardin – *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1991.

5. C.E. Osgood – "The representational model and relevant research methods", în *Trends in content analysis*, Urbana, University of Illinois Press, 1959.

6. Henri Wald - *Realitate şi limbaj*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968.

7. Henri Wald – *Homo significans*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1970.

8. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov – *Dictionnaire enciclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, Paris, 1972.

9. Andrzej Bogusławski – "O definţie a semnului şi problema transparenţei semnului", în vol. *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană* (ed. Solomon Marcus), Editura Politică, Bucureşti, 1985, pp. 21-29.

10. Gillo Dorfles – *Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein)*, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

11. Constantin Sălăvăstru – *Raţionalitate şi discurs. Perspective logico-semiotice asupra retoricii*, Editura Didactică şi Pedagogică R.A., Bucureşti, 1996.

12. Tadeusz Pawlowski - "Cultura ca sistem de semne", în vol. *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană*, *ed. cit*., pp. 157-163.

13. Grigore Georgiu – *Filosofia culturii*, curs editat de Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice "David Ogilvy" – SNSPA, Bucureşti, 2000.

14. Ralph Linton – *Fundamentul cultural al personalităţii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

15. P. H. Chombart de Lawe – *Images de la culture*, Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1970.

16. Max Weber – *Essais sur la Theorie de la Science*, Paris, Plon, 1965.

17. Marshall McLuhan – *Mass-media sau mediul invizibil*, cu un cuvânt înainte de Eric McLuhan şi Frank Zingrone, Editura NEMIRA, Bucureşti, 1997.

18. Petru Gorcea – "Despre demnitatea limbajului", în "*Alternative '90*", nr. 17-18/1990, pp. 41-42.

19. Alain de Liberia – *Cearta universaliilor.De la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998.

20. Karl Marx - "Teze despre Feuerbach", în Karl Marx, Friedrich Engels – *Opere alese în două volume*, vol. II, Editura Politică, Bucureşti, 1967, pp. 373-375.

21. Gr. C. Moisil – *Ştiinţă şi umanism*, Editura Junimea, Iaşi, 1979.

22. Ernest Bernea – *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Humanitas, Bucureşti, 1997.

23. Mircea Eliade – *Le mithe de l'eternel retour. Archetypes et repetition*, Gallimard, Paris, 1969.

24. Mircea Eliade – *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, ed. a II-a, Editura Moldova, Iaşi, 1991.

25. Umberto Eco – *Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană*, Editura Pontica, Constanța, 1996.

26. Adrian-Paul Iliescu – *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

27. Alexandre Koyré – *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1973.

28. José Ortega y Gasset – *Velasquez-Goya*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.

29. Friedrich Engels – "Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane", în Karl Marx, Friedrch Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Editura Politică, Bucureşti, 1967, pp. 332-372.

30. Grigore Georgiu – *Națiune. Cultură. Identitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1997.

31. O. Becker – *Fundamentele matematicii*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1968.

32. Edward Sapir – *Language,* New York, Harcourt; Brave and World, 1921.

33. Benjamin Lee Whorf – *Language, Thought and Reality*, John B.Carell, Cambridge, Mass. Mit Press, 1964.

34. Carlos Castaneda – *Călătorie la Ixtlan*, RAO International Publishing Company S.A., Bucureşti, 1995.

35. W. Heisenberg – *Paşi peste granițe*, Editura Politică, Bucureşti, 1977.

36. Max Born – *Fizica în concepția generației mele*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969.

III. ABORDAREA FILOSOFICĂ A LIMBAJULUI

Dacă evoluția filosofiei contemporane a limbajului se poate explica prin procesul eliminării treptate a transcendentului din tabloul explicativ al universului cunoscut, atunci cum se explică dualitatea de stiluri, metodologii şi preocupări ce o caracterizează?

Într-adevăr, filosofia limbajului ni se înfățișează ca "un peisaj scindat" (**1**, p. 105), impunându-se două tipuri de cercetare a limbajului. Este vorba, de fapt, despre persistența – pe de o parte – a concepției instrumentaliste, iar pe de altă parte – de ofensiva concepției sincretice despre natura limbajului. În funcție de preeminența uneia sau alteia dintre cele două concepții, în filosofia contemporană a limbajului s-au conturat două tradiții de cercetare, pe care filosoful român Adrian-Paul Iliescu le denumeşte "*cercetarea riguroasă*" şi, respectiv, "*cercetarea neriguroasă*" sau "filosofantă" (*idem*, p. 106).

1. ABORDĂRI "RIGUROASE" ŞI ABORDĂRI "NERIGUROASE" ÎN FILOSOFIA LIMBAJULUI

1.1. Abordările "riguroase"

Această tradiție de cercetare (Peirce, Frege, Russell, Montague, Carnap, Hintikka, Bunge, Chomsky, Saussure) se caracterizează prin ataşamentul față de paradigmele ştiinței, fiind inspirată de stilul matematicii, logicii sau lingvisticii teoretice.

Trăsătura definitorie a acestei abordări este, după opinia noastră, optimismul nelimitat în privința perfecționării şi regularizării limbajului. Adrian-Paul Iliescu identifică în acest optimism un anumit *ideal cognitiv*, pe care îl numeşte "idealul hilbertian" (**1**, p. 115). Programul lui David Hilbert era un program de unificare a întregii matematici pe un fundament axiomatic unitar. Programul fizicalist al unificării ştiinței (Cercul de la Viena şi tânărul Carnap) s-a hrănit cu speranța că întreaga cunoaştere va putea fi unificată într-o singură Teorie Adevărată.

Acest optimism "hilbertian" va contamina şi abordarea "riguroasă" din filosofia limbajului. Dacă Hilbert credea că "*nu există probleme insolubile*", Wittgenstein I (cel de dinaintea convertirii) scria: "*Tot ceea ce poate fi spus poate fi spus clar*".

Pentru a înțelege mai bine cauzele crizei pe care o parcurge idealul hilbertian în ştiințele actuale, precum şi criza concepției instrumentaliste despre limbaj, este util să sistematizăm principalele presupoziții ale abordărilor "riguroase", aşa cum se desprind din analiza lui Adrian-Paul Iliescu (*conf.* **1**, pp. 118-148).

i) Chosismul∗ (lumea este un ansamblu de *lucruri* care posedă anumite *proprietăți* şi suferă anumite *schimbări*). Corelativ, limbajul nu este decât *o oglindă a lumii*:

∗ De la *chose* = "lucru" (în franceză).

- *lucrurile* sunt reflectate de *substantive,*
- *proprietățile* sunt reflectate de *adjective,*
- *schimbările* (procesele şi acțiunile) – de către *verbe.*

ii) Izomorfismul structural dintre limbaj şi lume (prin natura sa, limbajul este o "hartă" a lumii). Corelativ, se manifestă un optimism nelimitat în posibilitatea cartografierii neproblematice; erorile de reprezentare nu țin de natura limbajului, ci de contingențele istorice ale aplicării sale (în ultimă instanță, de incompetența "cartografului"). Limbajul este scos din discuție; cauza eşecului nu aparține instrumentului, ci utilizatorului[1].

iii) Traductibilitatea universală (posibilitatea traducerii este "zidită" de la început în limbaj). Aşa cum limbajul notelor muzicale poate fi tradus în limbajul plăcii de patefon, după cum explica Wittgenstein I (**3**, § 4.01.41), toate limbile pământului sunt intertraductibile, căci între ele există o "armonie prestabilită" din moment ce toate reflectă *aceeaşi realitate.* Corelativ, existența unui corespondent natural al oricărei expresii în orice altă limbă este garantată de la bun început; eventualele dificultăți de traducere aparțin individului istoric, iar nu naturii limbajului[2].

iv) Esențialismul (vorbirea rațională presupune prezența ascunsă a *Sensului*, care este un fel de "parametru ascuns", dar *fundamental*, esența ascunsă a manifestărilor de limbaj). Corelativ, utilizarea cuvântului *emană* din acest "substrat invizibil" şi *se bazează* pe el[3].

v) Intelectualismul, care se manifestă în două forme (două sub-presupoziții):
- *autonomia sensului* (intensiunea determină extensiunea); stipulările logice (*intensionale*) sunt primordiale în raport cu aplicarea expresiilor (unor anumite *extensiuni*) în cadrul comunicării sociale[4];
- *autonomia semanticii* în raport cu pragmatica (în plan metodologic, aceasta înseamnă marginalizarea interesului pentru tot ceea ce ține de utilizarea psiho-socială a limbajului, de "viața limbii").

vi) Universalitatea limbajului (limbajul este supra-istoric, trans-localist, căci el se bazează pe *Sens*, iar acesta nu este contextual, nu ține de contingențe empirice, ci de stipulații logice, care sunt universale)[5]. De aici, speranța multor gânditori de a se ajunge la un limbaj ideal: fie unul matematic (Hilbert), fie unui fizical (Carnap), fie unul logico-simbolic (Frege). Preluat de unii lingvişti, mitul Limbajului Universal a dus la tentativa construirii unei limbi universale artificiale (*esperando*).

vii) Ordinea universală (realitatea, în esența ei, este Ordine, Necesitate; dezordinea şi întâmplarea sunt contingente, neesențiale)[6]. Dacă realitatea este ordonată, atunci "orice este accesibil oamenilor" (*Manifestul Cercului Vienez* – **5**, p. 8); nu există probleme insolubile: "Concepția ştiințifică asupra lumii nu cunoaşte nici o enigmă insolubilă" (*ibidem*). Corelativ, limbajul este o reprezentare logică bazată pe reguli standardizate. Cazurile problematice ale comunicării vor fi marginalizate ca nesemnificative; ele nu vor intra în obiectul de studiu al semanticii riguroase (logice), care se va limita la situațiile standard – de fapt, la cazurile *ideale* ale comunicării lingvistice. Astfel, eşecurile în comunicare sunt considerate doar nişte *efecte minore* ale unor *situații minore* (deci care nu țin de "esența" existenței umane)[7].

viii) Posibilitatea obiectivității depline (dacă limbajul este un corespondent structural al realității, atunci el poate fi pe deplin obiectiv)[8]. Atunci când există, elementul subiectiv nu poate fi obiect al cunoaşterii; el nu poate avea statutul de "realitate lingvistică", căci nu intră în spațiul "posibilului cognitiv". În acest spațiu nu există limite de ordine şi obiectivitate: "Tot ce poate fi

gândit în genere, poate fi gândit clar" (**3**, § 4.116). În concluzie, poate fi obţinută o imagine obiectivă completă asupra lumii, iar scopul ştiinţei este tocmai obţinerea acestei imagini.

Din analiza celor opt presupoziţii, se poate observa că abordărilor "riguroase" ale limbajului le este prorpiu **un triplu neutralism[9]:**

a) neutralitatea *limbajului observaţional* în raport cu angajamentele teoretice (care sunt subiective);

b) neutralitatea *limbajului ştiinţific* în raport cu orientările de valoare (care conduc la antropomorfizarea "realităţii obiective");

c) neutralitatea *oricărui limbaj* în raport cu contextul social-istoric (cu "viaţa limbii").

1.2. Abordările "neriguroase"

Filosofia limbajului dominată de "idealul autenticităţii" (**1**, p. 132) se constituie ceva mai târziu, când apăruseră primele semne ale limitelor de care suferă, fatalmente, orice abordare "ştiinţifică" (ne referim, în primul rând, la celebra teoremă a lui Gödel[10], care demonstrează limitele principiale ale oricărei formalizări). Abordările "neriguroase" (Wittgenstein II, Cassirer, Heidegger, Quine, Putnam, Kripke) ies din cadrele "paradigmei formaliste"; experienţa psiho-socială a colectivităţilor şi lingvistica uzuală, evidenţa empirică nemijlocită, "viaţa limbii" devin principalele domenii de inspiraţie. Cercetătorii nu mai construiesc sisteme ideale abstracte de tipul celor axiomatice din ştiinţă; ei urmăresc folosirea limbajului în cadrul diferitelor "forme de viaţă" (Wittgenstein), re-constituie istoria sensului unor cuvinte şi caută principiile filosofice relevante pentru natura fenomenului lingvistic. Deşi sunt de formaţie matematicieni şi logicieni, ei preferă analiza conceptuală şi studiul cazurilor ipotetice, care-i ajută să sugereze un nou mod de a vedea lucrurile.

În ce constă acest nou mod de a vedea? În esenţă, raţionalitatea manifestărilor lingvistice nu mai este legată de *universalitatea, obiectivitatea, intelectualitatea* şi *ordinea* lor, ci de *contextualitatea, parţialitatea, subiectivitatea* şi *istoricitatea* acestora. Ele sunt explicitate şi asumate, iar prin aceasta sunt eliminate din filosofia limbajului ultimele rămăşiţe ale paradigmei clasice (Natura umană – universală şi imuabilă, Raţiunea – universală şi egal distribuită, *à la* Descartes etc.). Dar miturile de sorginte iluministă nu sunt atacate în mod frontal (ca la Marx, Nietzsche şi Freud), ci prin destructurarea presupoziţiilor abordărilor "riguroase". În ce constă acest demers de deconstrucţie?

i) Presupoziţia izomorfismului structural este lăsată de-o parte. Schimbarea se produce în principal cu Wittgenstein, care trece de la **paradigma limbajului-oglindă** (din *Tractatus Logico-Philosophicus*) la **paradigma limbajului-activitate** (*Philosophical Investigations*). În noua paradigmă, limbajul este văzut fie ca *joc social* sau ca *tehnică* (Wittgenstein), fie ca *sistem de reacţii sociale* (Quine), fie ca *tradiţie socială* (Kripke şi Putnam). Nu mai este important *ce descrie* un limbaj, ci *interesele pe care le exprimă* acesta. A înţelege un limbaj nu mai înseamnă a chestiona corespondenţa lui cu realitatea, ci a-l pune (şi re-pune) în situaţiile şi contextele care l-au generat (care l-au făcut necesar).

Traducerea nu mai apare ca neproblematică în principiu, de unde *teza indeterminării traducerii:* "traducerea este o ipoteză mereu provizorie asupra gândului original" (Quine).

ii) Presupoziţia esenţialismului este respinsă: "În loc de a extrage ceva comun tuturor acelor fenomene pe care le numim 'limbaj', eu susţin că acele fenomene nu au nimic comun care să ne facă să folosim acelaşi cuvânt pentru toate, ci ele sunt înrudite unul cu altul în multe feluri

diferite" (Wittgenstein – **9**, § 65). Paradigma "realismului" medieval, de sorginte platoniciană, care afirmă existența reală a esențelor, a generalului din lucruri, este respinsă de Wittgenstein cu ajutorul unei metafore: "Tăria firului nu stă în faptul că vreo fibră ar merge pe întreaga sa lungime, ci în suprapunerea multor fibre" (**9**, § 68). Trecerea de la metafora "firului roşu" la aceea a "firului de lână" reprezintă o schimbare de paradigmă majoră, echivalând cu părăsirea definitivă a "miezului comun", a "esenței ascunse". Din metafora lui Wittgenstein putem înțelege intuitiv ce înseamnă să nu fim platonicieni: universul lucrurilor reale este caracterizat de un "defect ontologic" *sui-generis:* **absența unor esențe colective, a unor proprietăți generale definitorii pentru clasele de obiecte[11].**

iii) Presupozițiile intelectualiste sunt şi ele respinse, ca o consecință a respingerii presupoziției esențialiste. Dacă lucrurile nu au o esență unică, nici expresiile nu pot avea un sens exact, definitiv şi universal (care ar surprinde acea esență): sensul nu este *o entitate* (psihologică sau logică), ci *o activitate*; el nu este invizibil şi nici ataşat expresiei, ci un mod de a opera cu semnele (în acest caz, gândirea nu poate fi altceva decât vorbirea). Este afirmată **o ambiguitate intrinsecă naturii limbajului:** ambiguitatea limbajului nu exprimă limitele subiective ale vorbitorilor, ci "limitele" lumii reale, care este indeterminată şi incompletă;

iv) Presupoziția ordinii universale este abandonată, din moment ce ambiguitatea limbajului reflectă o lume incomplet determinată. Scopul cunoaşterii este elaborarea unor "hărți" *locale* tot mai exacte, dar din ele nu se va degaja o ordine universală.

v) Presupoziția obiectivității limbajului cade odată cu afirmația că el nu este o oglindă a unei realități complet determinate (ordonate), ci expresia anumitor *forme de viață* (Wittgenstein) şi anumitor *interese* (Cassirer). Subiectivitatea nu este *subiectivism* (subiectivitate reziduală, scăpată de sub control, neepurată). Ea este un element necesar şi definitoriu pentru limbaj şi comunicare.

vi) Presupoziția universalității limbajului cade şi ea, odată cu afirmarea determinării social-istorice a acestuia. **Limbajul devine o realitate eminamente locală**: "substanța" sa nu provine din reguli abstracte (generale) sau din stipulații logice (universale), ci din utilizări *particulare*, care numai ulterior se generalizează[12]. Este adevărat că în limbă există reguli, dar ele au la bază, de cele mai multe ori, o aplicare particulară, privilegiată[13].

Un aspect foarte important pentru scopul cursului nostru este faptul că limbajul nu mai este privit ca domeniu al generalităților *particularizate* contextual, ci dimpotrivă: el este domeniul particularităților exemplare *generalizate***.** În viziunea post-pozitivistă, limbajul nu mai este un construct convențional, ci în primul rând o tradiție socială. După cum reiese şi din studiul nostru referitor la comunicarea româno-maghiară (*Anexa 3*), *Istoria* nu este exterioară *Logicii*: înțelesul logic are mai întotdeauna un fundament istoric.

Din ceea ce rezultă în urma analizei de mai sus, relevant pentru scopul cursului nostru este faptul că abordările "neriguroase" deconstruiesc *triplul neutralism* pe care abordările "riguroase" îl atribuiau limbajului. De altfel, acest neutralism, moştenit de la iluminism şi consacrat de pozitivism ca "ideologie dominantă" a comunităților ştiințifice, a fost amendat de numeroşi cercetători:

- limbajul observațional este "încărcat teoretic" (Thomas Khun – 1962 şi Gilbert Ryle – 1966 – *vezi* **12**; **13**);
- limbajul (inclusiv cel ştiințific) este condiționat axiologic (Wattanabé; teorema despre clasificări)[14];
- limbajul este condiționat social-istoric, ca şi cunoaşterea (studiul asupra influenței comunității la B. L. Whorf şi E. Sapir – *vezi* **15**; **16**).

2. SEMNIFICAŢIA EPISTEMOLOGICĂ A CONFRUNTĂRII CELOR DOUĂ TIPURI DE ABORDARE

Cele două tipuri de cercetare merită să fie analizate într-un curs care tratează *bazele epistemologice ale comunicării* pentru că existenţa lor ne semnalează confruntarea, şi în zilele noastre, a două dintre concepţiile despre limbaj evocate în paragraful II.1., şi anume *concepţia instrumentalistă* şi *concepţia sincretică*. Filosofia contemporană a limbajului încă nu conturează victoria definitivă a uneia dintre cele două concepţii, ci dimpotrivă: ea lasă problema deschisă.

Vom vedea în continuare că disputa dintre cele două tradiţii de cercetare pe care le-am numit "riguroasă" şi "neriguroasă" exprimă, la alt nivel, disputa dintre două *idealuri cognitive*, iar aceasta, la rândul ei, exprimă concurenţa dintre două *concepţii despre natura limbajului*. Ne vom baza şi de această dată pe analiza lui Adrian-Paul Iliescu din capitolul II al lucrării citate, intitulat "Filosofia limbajului – un peisaj scindat", paragraful "O confruntare de idealuri cognitive" (*vezi* **1**, pp. 113-118).

Cercetarea "riguroasă" (Frege, Montague, Carnap, Saussure etc.) se caracterizează, după cum s-a văzut, prin ataşamentul faţă de paradigmele ştiinţei. Cercetările asupra limbajului sunt abordări de tip ştiinţific, inspirate de stilul matematicii, logicii sau lingvisticii teoretice. Între matematică şi semantica logică (Carnap) există foarte multe puncte comune:

a) teme şi principii;
b) antipsihologismul;
c) cerinţa de a purifica teoria de orice reflecţii "străine" (speculative);
d) programul de unificare a ştiinţei pe o bază axiomatică unitară (în matematică – Hilbert, în ştinţă în general – *Cercul de la Viena*)[15];
e) criteriul operaţionalizării conceptelor[16]**;**
f) programul reducerii termenilor teoretici la termeni observaţionali;
g) optimismul nelimitat cu privire la perfecţionarea şi regularizarea limbajului[17]**.**

Cercetarea "neriguroasă" (sau "filosofia limbajului dominată de idealul autenticităţii", cum o numeşte Adrian-Paul Iliescu) s-a constituit ceva mai târziu, când apăruseră unele semne care vorbeau despre limitele principiale ale metodologiei "ştiinţifice" - în prinipal, teorema lui Gődel, dar nu numai. Momentul Gődel a fost anticipat de un strălucit filosof al matematicii cum era Luitzen Egbertus Jan Brouwer, care încă din 1927 ajunsese, pe calea reflecţiei pure, la concluzia că optimismul hilbertian este nejustificat: "justificarea logică (*inhaltliche*) a matematicii formaliste, printr-o demonstraţie a coerenţei sale, conţine un *circulus vitiosus*, deoarece chiar această justificare presupune deja corectitudinuea logică (*inhaltliche*) a propoziţiei: corectitudinea unei propoziţii decurge din coerenţa sa, adică ea presupune corectitudinea logică (*inhaltliche*) a legii terţiului exclus" (*apud* **17**, p.194).

Aşa cum am văzut, abordările "neriguroase" ies din cadrele "paradigmei formale"; domeniile de inspiraţie devin experienţa psiho-socială şi lingvistica uzuală, "viaţa limbii" şi evidenţa empirică nemijlocită. Wittgenstein, Heidegger, Quine, Kripke nu mai respectă norme ideale logistice sau formaliste şi nu mai construiesc sisteme ideale abstracte de tipul celor axiomatice. Ei urmăresc folosirea limbajului în cadrul diferitelor "forme de viaţă" (Wittgenstein), reconstituie istoria sensului unor expresii şi caută principiile de folosire a acestora care sunt relevante pentru natura fenomenului lingvistic.

Am sistematizat diferenţele dintre cele două tipuri de abordare astfel:

ABORDĂRILE "RIGUROASE"	**ABORDĂRILE "NERIGUROASE"**
- construiesc *limbaje ideale*	- înţelegerea naturii *limbajelor reale*
- construiesc, regularizează, sistematizează	- analizează, critică, descriu fapte relevante
- *deduc* în structuri riguroase	- *arată* (sau doar sugerează)
- *prescriu* norme	- *descriu* fapte lingvistice
- aspiră la *universalitate* (imperialismul unei anumite paradigme)	- se referă doar la *contexte locale* (situaţie pre-paradigmatică).

În esenţă, opoziţia dintre cele două tradiţii de cercetare constă în faptul că abordările "riguroase" construiesc *limbaje ideale* sau le perfecţionează la nesfârşit pe cele existente, în timp ce abordările "neriguroase" urmăresc înţelegerea naturii *limbajelor reale* (a limbilor naturale). Orice încercare de a desprinde semnificaţia epistemologică a acestei opoziţii presupune înţelegerea dualităţii de mai sus – mai precis, a originii şi a naturii sale.

Analiştii opoziţiei "riguros"-"filosofant", unii dintre ei doar "observatori", alţii - chiar "parte în proces", au elaborat două variante de explicaţie. Ele corespund binomului *obiect al cunoaşterii – metodă de cunoaştere*, definitoriu pentru orice disciplină matură şi autonomă. Adrian-Paul Iliescu le chestionează şi le respinge una câte una:

- ar fi vorba de ***o diferenţă de obiect al cunoaşterii*** (Rudolf Carnap). Dar nu se poate accepta o astfel de "probă". Abordarea "riguroasă" nu a vizat întotdeauna doar limbaje ideale, ocupându-se şi de cele naturale (au făcut-o aproape toţi structuralştii, precum şi autori "riguroşi" de cea mai pură speţă ca Frege, Russell, Carnap, Bunge, Hintikka ş.a.). În plus, multe dintre principiile de analiză "riguroasă" au fost deduse din analiza limbajelor naturale, şi invers: unele principii au fost generalizate cu succes de la limbajele ideale la cele naturale - de pildă, Richard Montague, care a "raţionalizat" limba engleză atât de "riguros" (*English as A Formal Language*), încât analiza lui a stat la baza limbajului generat de computer, folosit astăzi pe scară industrială (de pildă, în telefonia digitală); el a fost urmat cu entuziasm de majoritatea lingviştilor;
- ar fi vorba de ***o diferenţă de metodă***; de asemenea, se respinge! Criticii abordării "riguroase" (Quine, Wittgenstein II, Putnam sau Kripke) nu atacă metodele riguroase în sine (ar fi şi absurd, în cazul unor logicieni de formaţie), ci *aplicarea lor la filosofie*, căci ele nu oferă o cunoaştere filosofică veritabilă: "O atare metodă nu face decât să lase explicaţia neîncepută" (Ouine).

Concluzia autorului român este că opoziţia dintre cele două abordări nu se originează nici la nivelul obiectului de cunoaştere, nici la nivelul metodei, ci la un nivel mult mai adânc: ea exprimă *o diferenţă de idealuri de cunoaştere*. Ambele orientări şi-au propus clarificarea problemei limbajului în general, dar ele decurg din concepţii diferite cu privire la ce înseamnă *a* clarifica, a *explica* şi, în ultimă instanţă, *a cunoaşte*.

Abordarea "riguroasă" şi-a descris explicit idealul cognitiv, în special prin Rudolf Carnap, pentru care *a explica* înseamnă a înlocui un concept preştiinţific, inexact, cu unul exact, riguros. Acest mod de a concepe explicaţia teoretică aparţine unei paradigme pe care Adrian-Paul Iliescu o numeşte "idealul Tarski". Pentru Alfred Tarski, a elucida un concept înseamnă a regulariza semnificaţia lui prin raportare la un limbaj determinat. Astfel, **"**idealul Tarski**"** se poate formula după cum urmează:

a cunoaşte = a regulariza + a reformula,
în cadre riguroase, concepte deja admise.

Acest ideal cognitiv este împărtăşit de toţi autorii "riguroşi", de la Frege la Montague, care au ca preocupare centrală *înlocuirea* unui concept vag cu unul riguros, bazat pe reguli explicite şi stipulaţii clare.

Dar, după cum observă Adrian-Paul Iliescu, idealul cognitiv al "riguroşilor" nu se reduce la această operaţie de substituire. O altă pesonalitate tutelată a acestora este David Hilbert, pentru care *a cunoaşte* în plan teoretic înseamnă *a axiomatiza*, adică a sistematiza cunoaşterea şi a-i reda structura internă într-o formă perfect riguroasă[18].

Astfel, se poate vorbi şi de un *ideal Hilbert*, asumat de toţi adepţii abordărilor "riguroase". El se poate formula astfel:

a cunoaşte = **a reconstrui raţional**, adică
a da o hartă riguroasă a teritoriului studiat,
a da *un model teoretic exact*.

În concluzie, pentru adepţii abordărilor "riguroase", cunoaşterea este *modelare formală*, o reconstrucţie ce redă idealizat, sistematizat, o ordine pre-existentă.

Pe de altă parte, adepţii abordărilor "neriguroase" recunosc că nu urmăresc concretizarea cunoaşterii într-o teorie sistematică. După Wittgenstein II, cel din *Investigations*, "filosofia (...) nici nu explică, nici nu deduce nimic". Pentru el, filosofia nu este *o teorie*, ci ***o terapie***, destinată să îndepărteze neînţelegerile şi fascinaţia pe care falsele probleme o exercită asupra subiectului cunoscător.

Kripke recunoaşte şi el că nu oferă o teorie, ci doar o imagine corectă asupra limbajului; pentru el, "orice teorie filosofică este greşită". Aceeaşi neîncredere în teorie o găsim şi la Willard Van Orman Quine, care consideră că este preferabil *să arăţi* cum se dezvoltă, cum se învaţă sau cum se traduce un limbaj decât *să construieşti* un limbaj ideal.

Este demnă de semnalat observaţia lui Adrian-Paul Iliescu, cum că nici unul dintre autorii citaţi mai sus nu alunecă în descriptivism; ei descriu doar *cazuri paradigmatice*, majoritatea fiind cazuri *posibile* şi nicidecum "reale" în sens trivial[19]. Nu contează atât "gradul de realitate", cât faptul că aceste cazuri sunt *semnificative pentru natura limbajului*. În fond, aceşti autori caută să confrunte ideile lor despre limbaj cu experienţa empirică acumulată, ceea ce nu înseamnă o descriere în sensul banal al termenului, ci o *testare* a ideilor respective, din care pot rezulta noi propoziţii privind natura limbajului.

*

De ce am insistat pe analiza abordărilor "riguroase" şi a celor "neriguroase" din perspectiva *idealului cognitiv* propriu fiecărei orientări?

În primul rând, ea este extrem de utilă pentru un tânăr abia intrat în procesul de instrucţie de la nivel universitar, precum şi pentru cei care, deşi au absolvit o facultate, au fost instruiţi în paradigma abordărilor "riguroase"; aceştia din urmă au ieşit din facultăţi fie cu un complex de superioritate (dacă au absolvit un profil "realist"), fie cu un complex de inferioritate (dacă au absolvit un profil "umanist") – ambele, la fel de nejustificate din perspectiva paradigmei abordărilor "neriguroase".

În al doilea rând, fiindcă pentru un viitor specialist în comunicare socială, mai ales dacă acesta vizează cele mai înalte niveluri ale performanţei profesionale, este obligatorie conştientizarea *situaţiei de cunoaştere* în care se dezvoltă astăzi ştiinţele comunicării, precum şi *trendul cultural* în care se încadrează acţiunile comunicative. Un lucrător în domeniul Relaţiilor Publice (nivelul standardizat şi normat al comunicării eficiente) trebuie să ştie că pe terenul comunicării sociale nu poţi să fii eficace dacă ai o abordare de tip "riguros" (de pildă, dacă într-o campanie publicitară sau electorală vei redacta mesaje din perspectiva semanticii logice, iar nu din perspectiva pragmaticii lingvistice). Fie că definim Relaţiile Publice ca "instrument de *mediere* între diversele niveluri ale corpului social, unde scopul final este introducerea echilibrului între forţele sociale" (Philip Lesly), fie că le definim ca "factor de *echilibru* şi *schimbare* socială" (*vezi* **18**, p. 6), trebuie să ştim că în acest domeniu, valoarea centrală nu este *Adevărul*, ci *Consensul*. Iar la consens nu se ajunge pe calea argumentelor, ci prin intermediul simbolurilor împărtăşite – de unde şi locul central al *imaginii* în tehnologia comunicării sociale.

În al treilea rând, pentru că orice intelectual care se vrea "contemporan cu epoca sa" trebuie să fie la curent cu schimbarea de paradigmă culturală ce se manifestă la graniţa dintre secolele XX şi XXI. A cere cititorului acestui curs să devină un reprezentant al noii paradigme ni se pare prea mult. Dar a-l informa cu privire la o mare schimbare ce se petrece în timpul vieţii lui ni se pare a fi o datorie, o obligaţie profesională.

Care este esenţa acestei schimbări? Ea nu poate fi redusă la o singură direcţie (de altfel, acest curs vorbeşte, în toate capitolele sale, despre esenţa shimbării de paradigmă culturală). Direcţia pe care o vom trata în capitolul de faţă este demontarea neutralismului axiologic promovat de pozitivism, pe care o considerăm cheia de-legitimării viziunii pozitiviste despre cunoaştere.

Demontarea neutralismului axiologic promovat de pozitivism a fost o direcţie a cercetării atât de puternică în prima jumătate a secolului XX, încât se poate vorbi de o veritabilă *tendinţă culturală*. Ea s-a finalizat cu prăbuşirea mitului modern al cunoaşterii "pur obiective", care în varianta neopozitivistă ar fi oferită de ştiinţele naturii în general, iar în particular de "ştiinţele exacte" (*i.e.* ştiinţele naturii matematizate). Ideologia neutralismului valoric (*i.e.* filosofic) a justificat timp de peste un secol pretenţia oamenilor de ştiinţă de a reprezenta elita savanţilor, servind, aşadar, interese practice, nevoi de recunoaştere şi de prestigiu social. După ce a contribuit la autonomizarea cunoaşterii ştiinţifice, la emanciparea ştiinţei de sub umbrela filosofiei speculative precum şi de iluziile simţului comun, pozitivismul a făcut şi mult rău – atât ca *teorie* (unde a viciat spiritul ştiinţific modern şi demersurile cercetării ştiinţifice), cât şi ca *ideologie* – calitate în care a malformat raporturile dintre domeniile culturii spirituale şi dintre cultura spirituală şi cea materială. El a favorizat devierea unor filosofii şi degenerarea lor în forme monstruoase, cu implicaţii empirice antiumaniste (cazul filosofiei lui Marx nu este singular)[20].

În epoca modernă a apus mitul filosofiei ca *regină a ştiinţelor*, fiind înlocuit cu mitul *ştiinţei care s-a emancipat de filosofie* – mit împărtăşit de majoritatea oamenilor de ştiinţă, dar şi de o mare parte a filosofilor (în special de către cei cu formaţie ştiinţifică sau proveniţi din rândurile oamenilor de ştiinţă). "Scientismul"[21] este o reprezentare simplificată, liniară a relaţiei dintre ideile filosofice şi cele ştiinţifice, care a fost favorizată în plan istoric de procesul specializării tot mai înguste în ştiinţă şi de natura instrucţiei ştiinţifice de tip modern. Cu timpul, el a pătruns în straturi culturale foarte diverse şi subzistă până astăzi, sub forma unei mentalităţi difuze dar cu o mare varietate a formelor de expresie şi manifestare socială.

Dincolo de diversitatea manifestărilor empirice, pot fi conturate câteva supoziţii directoare:

1) ştiinţa înaintează conform unor scopuri şi criterii proprii, iar filosofia o urmează respectuos şi de la distanţă;

2) neutralitatea axiologică (filosofică) a judecăţii profesionale şi a evaluării ştiinţifice (de unde şi impresia de "obiectivitate" şi de "certitudine", căci evaluarea ştiinţifică se ridică deasupra interpretărilor filosofice, care se contrazic reciproc şi pentru care nu există un criteriu ferm de decidabilitate.

Într-un studiu istorico-filosofic publicat în 1985, care are savoarea unui roman poliţist dar şi a unui incitant roman de aventuri (**19**), filosoful român Mircea Flonta oferă numeroase analize de caz care dovedesc prezenţa dimensiunii filosofice în opţiunile teoretice ale savanţilor din domeniul ştiinţelor naturii (de pildă, în controversele de interpretare din fizica cuantelor). Este vorba de *filosofia latentă a cercetătorilor*, iar nu despre ceea ce aceştia au învăţat în mod direct sau indirect de la filosofi, şi nici despre filosofia elaborată a acestora. În fond, studiul profesorului Flonta este un studiu critic al "infrastructurii filosofice a teoriilor ştiinţifice", adică al presupoziţiilor ontologice, al afinităţilor filosofice neverbalizate şi al mobilurilor ascunse (de unde şi senzaţia că citim un... roman poliţist).

Conform autorului român, oamenii de ştiinţă au numeroase ocazii în care trebuie să evalueze şi să aleagă în chestiuni vitale din punct de vedere profesional, chestiuni ce nu pot fi asigurate şi controlate prin metode şi procedee standard (cu caracter tehnic, neutre axiologic). În astfel de situaţii, cercetătorul trebuie să răspundă pe cont propriu la întrebări de genul:

- *Care sunt probelemele cele mai importante ce trebuie abordate cu prioritate?*
- *Care probleme sunt mai promiţătoare din punct de vedere euristic?*
- *În ce direcţii trebuie căutate soluţiile acestor probleme?*
- *Ce condiţii trebuie să îndeplinească soluţiile pentru a fi satisfăcătoare din punct de vedere ştiinţific?*

Când răspunde la aceste întrebări, cercetătorul optează în funcţie de *reprezentări şi criterii proprii*, care nu mai ţin de metodologia acceptată de comunitatea ştiinţifică, ci de *filosofia latentă a individului care este*.

Atitudinea şi conduita omului de ştiinţă sunt orientate de intuiţii şi înclinaţii filosofice *spontane*, care acţionează ca un curent subteran şi care arareori îşi găsesc o elaborare sistematică de dimensiunile unui program filosofic. Chiar şi atunci când acest lucru se întâmplă (cazul marilor personalităţi ştiinţifice), reflecţiile lor filosofice nu oferă o explicitare şi o întemeiere satisfăcătoare a idealurilor de cunoaştere, a opţiunilor ştiinţifice fundamentale.

În opinia lui Mircea Flonta, interpretările filosofice *post festum* ale unor descoperiri ştiinţifice nu au prea multe lucruri în comun cu raţiunile pentru care cercetătorul a optat pentru o idee ştiinţifică. Adevăratele raţiuni ţin de *filosofia latentă*, rareori conştientizată, a acestuia; ea nu este un simplu reflex filosofic al gândirii ştiinţifice, un "produs secundar" al acesteia.

Filosofia latentă se împleteşte strâns cu gândirea ştiinţifică, cu elementele de ordin tehnic, dar reprezintă o *dimensiune internă* a cunoaşterii în ştiinţele naturii – dimensiune care se amplifică în istoria cunoaşterii, în pofida credinţei pozitiviste că lucrurile ar sta invers. Pe baza acestei

împletiri dintre *filosofic*, *ştiinţific* şi *tehnic*, omul de ştiinţă optează pentru principii fundamentale ale descrierii fenomenelor, criterii de inteligibilitate şi criterii de relevanţă explicativă.

Descoperirea şi recunoaşterea "infrastructurii filosofice" a teoriilor din ştiinţele naturii reprezintă un proces îndelungat şi anevoios (*vezi* **19**, pp. 36-62). El a fost obstrucţionat de o anumită reprezentare despre autonomia gândirii ştiinţifice: "o reprezentare rigidă, tradiţională asupra raţionalităţii ştiinţifice, bazată pe ideea caracterului monolitic şi imuabil al metodei cunoaşterii ştiinţifice" (*idem*, p. 56).

Încă din 1873, în *Dialectica naturii*, Friedrich Engels, un bun cunoscător al ştiinţei din epoca sa, avertiza: "Orice ar spune şi ar face ei, cercetătorii naturii sunt dominaţi de filosofie. Se pune numai întrebarea dacă vor să fie dominaţi de vreo filosofie de proastă calitate, la modă, sau de o formă a gândirii teoretice bazată pe cunoaşterea istoriei gândirii şi a cuceririlor ei" (*apud* **19**, p. 8). În 1942, savantul român Grigore C. Moisil scria: "În cazul carierei noastre, practicând ştiinţa sub forme variate, am constatat (...) că activitatea ştiinţifică e inseparabilă de filosofie. Orice om face filosofie, unul de mai bună – altul de mai proastă calitate" (*ibidem*). Şi iată ce scria, în 1964, unul dintre cei mai importanţi filosofi ai ştiinţei, C. Fr. Von Weisäcker: "De filosofie nu ne putem însă lipsi atunci când noi, care suntem specialişti într-un domeniu oarecare, vrem să ne clarificăm asupra propriilor noastre prejudecăţi. (...) Propriile prejudecăţi nu le recunoaştem, iar prejudecăţile adversarilor noştri le calificăm de cele mai multe ori nu ca rezultate ale altor opţiuni filosofice, ci drept greşeli" (*ibidem*). Cu alte cuvinte, dogmatismul şi infatuarea scientistă nu ni se trag de la faptul că avem o filosofie, ci de la faptul că nu conştientizăm acest lucru!

În lucrările sale mai recente, Karl Popper, unul dintre cei mai importanţi filosofi ai secolului XX (după unii – cel mai important), vorbeşte despre *programe metafizice de cercetare*, care influenţează constituirea idealului explicativ, formularea problemelor ştiinţifice şi direcţia în care este căutată soluţia: "Numesc aceste programe de cercetare 'metafizice' fiindcă ele decurg din puncte de vedere generale asupra structurii lumii şi, în acelaşi timp, din puncte de vedere asupra situaţiei problematice în cosmologia fizică" (*Quantum Tehory and the Schism of Physics. Postscriptum to the Logic of Scientific Discovery* - 1982, *apud* **19**, p. 58).

*

Demolarea ideologiei pozitiviste a dus la o redistribuire a importanţei diferitelor tipuri şi forme de cunoaştere, la reevaluarea rolului lor în viaţa oamenilor; tipuri şi forme de cunoaştere marginalizate de pozitivism (cunoaşterea *comună*, cunoaşterea *artistică*, cea *religioasă* sau cea *mistică*) sunt reconsiderate în planul reflecţiei asupra condiţiei umane. Unul dintre efectele cele mai importante ale acestei evoluţii a fost de-legitimarea eurocentrismului – mai corect, a occidentalocentrismului -, în sensul că a devenit caducă şi contraproductivă credinţa în superioritatea *de plano* a culturii şi civilizaţiei europene – respectiv, a culturii occidentale. Nici un om cât de cât instruit nu mai evaluează astăzi culturile non-europene prin prisma apropierii /depărtării lor de cultura europeană (în speţă, occidentală). După cum se ştie, eurocentrismul a stat la baza politicilor de tip imperialist, iar în numele lor au fost decimate populaţii întregi, au fost mutilate identităţi culturale – atât înainte de Marile Descoperiri Geografice, cât şi după acestea (mai ales după). Toate aceste politici barbare erau prezentate drept "misiuni civilizatorii", şi chiar aşa erau resimţite de promotorii lor.

Dar detronarea pozitivismului şi ascensiunea multiculturalismului (varianta "politic-corectă" a relativismului cultural) au adus după ele o nesiguranţă vecină cu scepticismul, care însoţeşte orice formă de relativism. Asumarea istoricităţii implică, în mod necesar, abordarea frontală a pluralismului cultural şi descoperirea unor obstacole ale comunicării care, după cum vom vedea în continuare, nu mai pot fi puse pe seama incompetenţei lingvistice a interlocutorilor.

N O T E

1. Chiar dacă nu au afirmat în mod explicit că reprezentarea lingvistică a realităţii ar fi nelimitată şi infailibilă, reprezentanţii abordărilor "riguroase" sugerează, indirect, că o astfel de reprezentare este deja o performanţă atinsă. Un A.-J. Greimas avea să scrie: "Izomorfismul formelor semiotice explică (…) fenomenul de interiorizare a lumii exterioare" (**2**, p. 62). Chiar şi Wittgenstein care apucase să scrie în *Tractatus* că "Lumea este totalitate a faptelor, nu a obiectelor" (**3**, # 1.1.), poate să mai cocheteze cu izomorfismul structural dintre Limbaj şi Realitate: "Propoziţia este un tablou al realităţii, căci dacă înţeleg propoziţia, atunci cunosc situaţia pe care o reprezintă" (*idem*, # 4.021).

2. Cât de inocentă este această presupoziţie vom vedea în *Anexa 3*, unde prezentăm un studiu de caz pe care l-am elaborat în 1995, pe vremea când se negocia Tratatul de bază dintre România şi Ungaria, referitor la traductibilitatea între limba română şi limba maghiară în contextul comunicării politice (**4**). Un analist român citat în acest studiu, care a fost între timp prim-ministru al României, era convins că istoricul maghiar Ferenz Glatz dovedeşte "o logică şi o cunoaştere a realităţii istorice care poate fi, în acest caz, doar a unui elev de clasa a IV-a" (**4**, p. 39). Ferenz Glatz era în acel moment directorul Institutului European din Budapesta... Ne aflăm în faţa unei situaţii tipice în care înţelegerea diferită a aceleiaşi realităţi este pusă pe seama incompetenţei Celuilalt. În opinia noastră, această situaţie este doar una dintre variantele în care se manifestă *prelucrarea ideologică a Diferenţei* (subiectul interpretează Diferenţa *pro domo sua*, ceea ce-i zădărniceşte cunoaşterea obiectivă a *Celuilalt* şi, în general, îi interzice accesul la alteritate).

Acelaşi mecanism ideologic (prelucrarea egocentrică a Diferenţei) stă la baza raporturilor ideologice şi doctrinare dintre Islam şi Occident. Pe de o parte, fundamentaliştii islamici echivalează Occidentul cu "Satana", a cărui expresie supremă sunt S.U.A. Pe de altă parte, occidentalocentriştii văd în fundamentalismul islamic "Răul Absolut". Dincolo de aceste poziţii radicale şi extremiste, simţul comun are, de regulă, o înţelegere mai nuanţată a diferenţei dintre Islam şi Occident, acest lucru fiind valabil de ambele părţi ale "baricadei". Totuşi, nu putem trece cu vederea manifestarea publică a etnocentrismului ca urmare a atacului terorist din 11 septembrie 2001 asupra unor obiective simbolice din New York şi Washington. Importanţi lideri de opinie din SUA şi Europa au vorbit de "barbarie", echivalând "civilizaţia" cu spaţiul occidental (mai precis, cu "valorile democratice").

Singura personalitate notabilă care a făcut notă discordantă în acest "cor al eurocentrismului" a fost, din nou, Noam Chomsky.

3. Declaraţiile programatice nu trebuie să ne înşele. În ciuda unor afirmaţii anti-esenţialiste, abordările "riguroase" nu se desprind de gândirea esenţialistă. De pildă, în *Manifestul Cercului Vienez* găsim astfel de aserţiuni: "O descriere ştiinţifică poate conţine numai structura (…) obiectelor, nu şi 'esenţa' lor" (**5**). Fapt este că abordările "riguroase" admit *axioma comprehensiunii*, conform căreia "entităţile care au în comun o proprietate formează o mulţime determinată de acea proprietate". Acceptarea acestei axiome echivalează cu acceptarea esenţialismului, căci proprietatea care determină mulţimea dată joacă rolul de *element general,* comun tuturor indivizilor ce o compun, precum şi rolul de *esenţă*, proprietatea respectivă fiind *definitorie* pentru fiecare dintre aceşti indivizi.

Rezultă o viziune ontologică de tip platonician. Considerând expresiile individuale drept reflectări ale claselor de obiecte, abordările "riguroase" ajung la cunoscuta concepţie dualistă despre limbaj: 1) expresiile au o *extensiune* (o referinţă); 2) expresiile au o *intensiune* (un sens). Aşa cum remarcă Adrian-Paul Iliescu, ideea de *esenţă* revine în filosofia contemporană deghizată sub numele de "intensiune"!

4. Lucrurile sunt prezentate ca şi cum folosirea limbajului într-o comunitate umană ar fi guvernată de convenţii logice explicite, stabilite "teoretic" de către vorbitori înaintea oricărui (!) act de comunicare. Astfel, competenţa lingvistică apare – prin excelenţă sau exclusiv – ca efect al unor performanţe pur intelectuale (în principal, al însuşirii stipulaţiilor intensionale abstracte).

Această viziune, deşi "intelectualistă", este tributară percepţiei comune a limbajului: pentru omul simplu, cuvintele sunt "încărcate" de gânduri; acestea dau viaţă cuvintelor. Astfel, expresiile lingvistice sunt văzute ca semne "dotate" cu înţeles, iar gândurile şi înţelesurile apar ca entităţi invizibile ce s-ar afla *în spatele* semnelor pe care le însufleţesc. La fel, pentru abordările "riguroase", sensul se reduce la un set de reguli abstracte care nu iau naştere în practica lingvistică, ci *o preced*. Aşadar, intensiunea devine independentă faţă de extensiune, sensul devine autonom faţă de folosirea (cu sens) a expresiei, iar textul este independent faţă de utilizarea lui socială. *Produsul* este independent în raport cu *procesul*!

Pentru aprofundarea acestui punct de vedere, se poate vedea volumul *Semnificaţie şi necesitate* (**6**), care conţine un compendiu al cercetărilor lui Carnap în domeniul semanticii logice; acest membru marcant al Cercului Vienez (1926-1935), primul autor al unui tratat de semantică logică (*Introduction to Semantics* – 1942), definea astfel ştiinţa al cărui întemeietor este: "teoria logică a semnificaţiei formelor lingvistice".

5. Mitul Limbajului Universal este unul dintre cele mai vechi mituri fondatoare; el revine în variate forme de-a lungul istoriei. Novalis vorbea despre o "Limbă originară" sau despre "Limba sfântă", care ar fi "adevăratul obiect al căutării înțelepților". La rândul său, Cassirer sintetizează acest simbolism, atrăgând atenția asupra perenității sale: "În multe mitologii găsim analogii izbitoare cu povestea biblică despre Turnul Babel. Chiar în timpurile moderne, omul a păstrat o nostalgie profundă pentru acea Vârstă de Aur în care omenirea se mai afla în posesia unui limbaj uniform. El privește înapoi la starea primitivă ca la un paradis pierdut. Chiar în tărâmul filosofiei, nu a dispărut complet vechiul vis al unei *lingua Adamica* – limbajul 'autentic' al primilor strămoși ai omului, un limbaj care nu consta numai în semne convenționale, ci exprima mai curând adevărata natură și esență a lucrurilor. Problema acestei *lingua Adamica* a continuat să fie discutată în mod serios de către filosofii și misticii din secolul al XVII-lea" (și aici, Cassirer îl dă ca exemplu pe Leibniz, cu ale sale *Nouveaux essais sur l'entendement humain – cf.* **7**, pp. 182-183).

În zilele noastre, după eșecul tentativei de a se constitui o limbă artificială și de a o impune ca limbă universală (*esperando*), se vorbește tot mai mult despre o Limbă de Largă Comunicare (*Language of Wilder Communication* sau, pe scurt, *LWC*). Pentru referiri ample la *LWC*, în contextul globalizării comunicării și a stilurilor de viață, a se vedea S. P. Huntigton (**8**, pp. 85-92). Vom remarca, totuși, că Huntigton nu abuzează de argumente ce s-ar putea origina în presupoziția intelectualistă; pentru el, succesul universal al limbii engleze este explicabil mai curând în termeni de pragmatică și de sociologie lingvistică. O limbă care este "limbă străină" pentru 92% din populația lumii (*idem*, p. 87) nu poate fi considerată un limbaj universal. Totuși, engleza este utilizată astăzi ca *lingua franca*, așa cum au fost utilizate și alte limbi de-a lungul istoriei: latina (în perioada clasică și medievală a Europei Occidentale), franceza (pentru câteva secole în Occident), swahili (în mai multe părți ale Africii). O astfel de utilizare a limbii engleze reprezintă o formă de comunicare interculturală și nicidecum o depășire a diferențelor dintre culturi: "O *lingua franca* este un mod de a reproduce diferențele lingvistice și culturale, nu un mod de a le elimina" (*idem*, p. 88). Altfel spus, *lingua franca* nu este mult visata limbă universală.

După opinia lingvistului Joshua Fischman (citat de Huntigton), este mult mai probabil ca o limbă să fie acceptată ca *lingua franca* dacă ea nu este identificată cu un grup etnic, o religie sau o ideologie specifică (adică dacă nu este percepută ca un atentat la identitate), ori, engleza a fost "dez-etnicizată" în ultimele patru secole, așa cum s-a întâmplat în trecut cu akkadiana, aramica, greaca și latina (*Spread of English as a New Perspective*, *apud* **8**, pp. 88-89).

6. Deși toți adepții abordărilor "riguroase" aderă – mai direct sau mai indirect – la norma "*Fzică, fereşte-te de metafizică!*", ei împărtășesc presupoziția filosofică a ordinii universale. De altfel, aceasta derivă, pe cale de consecință logică, din presupoziția esențialistă: dacă *(1) fiecare lucru participă la o Idee* și *(2) orice existență se rânduieşte sub o esență*, atunci *(3) asupra lumii* "*scoboară*" *ordinea*.

Dacă lumea are o structură "algoritmică" (așa cum rezultă din *Tractatus*), harta ei este un desen geometric precis. Devine de la sine înțeles că limbajul este o reprezentare logică, bazată pe reguli standardizate. Ambiguitatea, imprecizia, nedeteminarea apar drept fenomene contingente, periferice și, oricum, remediabile, căci ele nu țin de natura limbajului.

7. Vom vedea din nou, în *Anexa 3,* cât de naivă este o astfel de teză "riguroasă". În cazul comunicării româno-maghiare, situațiile nu sunt minore, efectele sunt *majore* și pot afecta situații *majore* ale existenței celor două comunități lingvistice - fie că ne referim la raportul majoritate–minoritate în interiorul societății românești, fie că ne referim la raportul dintre România și Ungaria în contextul relațiilor internaționale. De altfel, dezbaterea în jurul expresiei "stat național" din Articolul 1 al *Constituției României* a revenit puternic la mijlocul anului 2001.

De altfel, vom vedea că sursa diferențelor semantice ține de însăși "esența" existenței celor două comunități lingvistice, adică de istoria constituirii identității lor.

8. Și în acest caz, abordările "riguroase" comunică, la nilvelul "apelor freatice" ale viziunii despre cunoaștere și limbaj, cu simțul comun. De regulă, simțul comun nu resimte îndoieli cu privire la obiectivitatea cunoștințelor sale (mai ales când ele sunt integrate într-o *concepție despre…*) și nici cu privire la fidelitatea reprezentărilor lingvistice ale acestora**.** Pentru omul obișnuit, erorile cognitive sau lingvistice sunt stări *de fapt*, fără nici o semnificație filosofică; de regulă, ele sunt puse pe seama incompetenței (epistemice sau lingvistice) a locutorilor. Din moment ce "reflectă realitatea", cunoașterea și limbajul sunt obiective în mod "natural".

Prin intermediul empirismului logic, abordările "riguroase" ridică posibilitatea obiectivității depline la rangul de predicat al limbajului teoretic. Acesta poate fi oricând "readus" la obiectivitate prin atribuirea unor semnificații empirice acelor expresii abstracte (acelor concepte teoretice) care se pretează la operația respectivă și prin eliminarea celor ce nu se pretează.

9. Este ușor de observat că acest triplu neutralism al abordărilor "riguroase", al întregii orientări pozitiviste (înțeleasă aici în sensul cel mai genral, ca paradigmă culturală) este solidar cu *o viziune dualistă* – atât în plan lingvistic, cât și în plan gnoseologic și, implicit, ontologic. Abordările "riguroase" întrețin și chiar exacerbează

opoziţii de genul: *intensiune–utilizare socială* (a cuvintelor), *intensiune–semn*, *intensiune–extensiune, sens–expresie, gândire–vorbire, spirit–materie*. Din această cauză, abordările "riguroase" nu favorizează elaborarea unei epistemologii a comunicăării interculturale; ele nu sunt prea utile nici pentru construirea unui dialog real între ideologii. De pildă, o filosofie a integrării europene, care trebuie să surmonteze divizarea culturii politice din Europa în diverse ideologii şi care ar trebui să nu eludeze comandamentul *unificării culturale* a Europei, va trebui să-şi îndrepte atenţia spre abordările "neriguroase", care ne spun multe lucruri utile despre modul în care se poate naşte "cultura europeană" unitară şi necontradictorie (neconflictuală în sine).

Altfel spus, paradigma clasică blochează unificarea Europei, în timp ce paradigma postmodernă o favorizează. Însăşi ideea unei Europe unite – democratică, paşnică şi prosperă –, aşa cum este formulată astăzi, este o idee postmodernă. Atâta timp cât a fost o idee modernă, ea a rămas o utopie.

10. În principiu, teorema lui Gődel spune că dacă formalizăm *complet* un sistem de enunţuri, acest sistem devine auto-contradictoriu (va conţine în mod fatal un enunţ *A* şi un enunţ *~A*, care îl neagă pe primul). Concluzia filosofică a acestei teoreme, denumită şi "teorema incompletitudinii", este *imposibilitatea principială a formalizării complete*, ceea ce a însemnat în epocă (1931) o lovitură mortală pentru programele de axiomatizare a ştiinţei, de genul celui hilbertian. Prezentăm pe scurt principalul rezultat al lui Kurt Gődel (prezentare preluată de la Stepfan Kőrner - **17**, p.121-122).

Gődel consideră un sistem formal coerent *F*, suficient de expresiv pentru a permite formalizarea aritmeticii în el. Aceasta presupune condiţia ca toate expresiile aritmetice să corespundă expresiilor formale, astfel ca nici o teoremă formală din *F* să nu corespundă unei propoziţii aritmetice false. Dacă o propoziţie formală *F* este formalizarea unei propoziţii aritmetice α, se mai spune că α este o interpretare (aritmetică) sau semnificaţia intuitivă a lui *F*.

Spunem că *F* formalizează *complet* aritmetica elementară cu condiţia ca pentru fiecare propoziţie formală *f*, care este formalizarea unei propoziţii aritmetice, fie *f*, fie *~f* să fie teoreme formale în *F*; sau, mai pe scurt, cu condiţia ca *f* să fie decidabilă. Hilbert urmărea să formalizeze complet întreaga matematică clasică. Gődel a arătat că nici măcar un sistem formal care formalizează doar aritmetica elementară *nu o formalizează complet*.

11. Printre primii gânditori europeni care au sesizat că limbile nu reflectă toate aceeaşi realitate a fost Humboldt (citat de Cassirer), care sesizează că substantivele "nu sunt menite să se refere la lucruri substanţiale, la entităţi independente care există prin ele însele. Mai curând ele sunt determinate de către interese şi scopuri umane" (*apud* **7**, p. 188). Sesizând că termenul grecesc şi cel latinesc pentru "lună", deşi se referă la acelaşi obiect, nu exprimă aceeaşi intenţie sau acelaşi concept, Humboldt trage concluzia că "nu există sinonime exacte" între limbi diferite. De ce? Pentru că însuşi actul denumirii depinde de un proces de clasificare: "A da un nume unui obiect sau unei acţiuni înseamnă a le subsuma unui anumit concept-clasă. Dacă această subsumare ar fi prescrisă o dată pentru totdeauna de către natura lucrurilor, ea ar fi unică şi uniformă" (*ibidem*). Dar nu este, căci "Orice clasificare este călăuzită şi dictată de nevoi speciale şi este clar că aceste nevoi variază conform cu condiţiile diferite ale vieţii sociale şi culturale a omului" (*idem*, p. 191). Aşa se explică faptul că în limba arabă, de pildă, există 5-6 mii de termeni folosiţi pentru descrierea unei cămile (*cf.* Hammer-Purgstall, Viena – *apud* **7,** p. 190) sau faptul că un trib din centrul Braziliei are câte un nume pentru fiecare specie de papagali sau de palmieri dar nu are nici un substantiv care să exprime genul "papagal" sau "palmier" (*cf.* Karl von den Steinen, *apud ibidem*).

12. În *Anexa 3* vom vedea – numai în treacăt – că unele categorii mentale, cum ar fi noţiunea de "drepturi colective" cu care se operează în documentele programatice ale UDMR, sunt tributare paradigmei platoniciene sau "realiste"; în cealaltă paradigmă (să-i spunem "nominalistă"), aceste categorii *nu pot fi gândite*, iar noţiunile ce le corespund *nu au sens*. Când la masa tratativelor se întâlnesc cele două paradigme culturale, dialogul degenerează inevitabil într-un "dialog al surzilor". Pentru mulţi cititori, adepţi ai concepţiei "limbajului-oglindă", poate fi şocantă afirmaţia următoare, dar credem ca dificultăţile din negocierile pentru *Tratatul de bază româno-ungar* (semnat, totuşi, în 1996) au provenit şi din diferenţele dintre două limbaje politice: unul solidar cu o paradigmă culturală nominalistă, de sorginte aristotelică, altul – solidar cu "realismul" platonician, filtrat de tradiţia catolică. Sesizând problema doar pe jumătate, ministrul de externe al Ungariei la acea dată, dl. Laszlo Kovacs, afirma într-o declaraţie de presă ("*Nepszava*", 12 iulie 1995) că Tratatul de bază cu România stagnează datorită unor "probleme de interpretare".

13. În legătură cu universalitatea / neuniversalitatea regulilor limbilor naturale, a se vedea capitolele "Gramatica universală şi actualitatea ei" (1812) a lui Ludwig Heinrich Jakob (**10**, pp. 81-97) şi "O concepţie structural-semiotică actuală a lingvisticii în unele gramatici generale din secolul al XIX-lea" (*idem*, pp. 99-109). Ioan Lobiuc constată eşecul istoric al gramaticii universale de tipul celei de la Port-Royal, continuatoare a gramaticilor speculative scolastice, din secolele XIII-XIV, ele însele aşezate într-o bună tradiţie aristotelică: "Deşi continuate până în veacul nostru, din cauza apriorismului lor vădit, gramaticile universale nu au avut şansa de supravieţuire reală, efectivă" (*idem*, p. 69).

De asemenea, poate fi consultat cu folos întregul capitol VIII din cartea lui Grigore Georgiu, intitulat "Disputa universalilor în antropologia culturală" (**11**, pp. 323-361).

14. Wattanabé: "Toate activitţile intelectuale umane încep prin formularea mentală a claselor de obiecte". Dar orice clasificare presupune asumarea unor preferinţe axiologice; o serie întreagă de teoreme "de limitare" evidenţiază limitele de obiectivitate ale oricărei clasificări şi ierarhizări (*cf*. **14**).

15. *Programul hilbertian* urmărea unificarea întregii matematici pe un fundament axiomatic unitar. *Programul fizicalist* (Cercul de la Viena şi tânărul Carnap) se hrănea din speranţa că întreaga cunoaştere va putea fi unificată într-o singură Teorie Adevărată.

16. *În "ştiinţa exactă"*, acest criteriu înseamnă că o expresie nu are sens fizic dacă nu poate fi testată printr-un mijloc efectiv disponibil. *În filosofia limbajului*, "înţelesul propoziţional este metoda de verificare a adevărului ei ("criteriul înţelesului empiric").

17. Dacă Hilbert credea că "nu există probleme insolubile", Wittgenstein I era convins că "tot ceea ce poate fi spus, poate fi spus clar". Aşadar, *teoriei axiomatizate* din ştiinţele "exacte" îi corespunde *limbajul ideal* din filosofia "riguroasă" a limbajului.

18. Adrian-Paul Iliescu vede în descrierea structurală din ştiinţa contemporană o variantă mai slabă a reconstrucţiei axiomatice. Aşadar, scientismul moare dar nu se predă!

19. Situaţiile gândite de "neriguroşi" nu sunt *reale*, dar sunt *posibile* (de pildă, situaţia "constructorilor" lui Wittgenstein, situaţia "translatorului din junglă" al lui Quine sau chiar a "pisicilor-roboţi" invocate de Kripke). De fapt, aceşti autori nu *descriu*, ci *experimentează*, numai că ei apelează şi la *experimentul mental* – cu nimic inferior din punct de vedere epistemologic experimentului empiric.

20. Este foarte instructivă în acest sens analiza pe care o face Antonio Gramsci devierii filosofiei lui Marx, pe care o numeşte "filosofia praxisului", deviere pe care o pune pe seama necesităţii ca aceasta să cucerească masele populare din Rusia ("Unele probleme privitoare la studiul filosofiei praxisului", **20**, pp. 68-91). După ce arată că "filosofia praxisului a fost un moment al filosofiei moderne", calitate în care a devenit "obiectul unei duble combinaţii filosofice" (*idem.*, p. 73), Gramsci arată că ea a trebuit să se alieze cu unele tendinţe care îi erau străine pentru a combate rămăşiţele trecutului din cultura maselor, "a căror cultură era de tip medieval" (*idem*, p.76); astfel, "din motive 'didactice', noua filosofie s-a combinat într-o formă de cultură care de-abia era superioară culturii medii populare (foarte scăzută), dar absolut inadecvată să combată ideologiile claselor culte" (*ibidem*).

Pe de altă parte, nevoile luptei ideologice i-au determinat pe liderii bolşevici să încerce atragerea de partea lor a intelectualităţii. Cum nu se puteau adresa intelectualilor care împărtăşeau alte filosofii politice (de regulă, antimarxiste), ei s-au adresat oamenilor de ştiinţă, a căror singură filosofie era pozitivismul; din încercarea filosofilor marxişti de a vorbi pe limba savanţilor naturalişti s-a născut combinaţia dintre marxism şi pozitivism! Iată ce spune un avizat comentator al fenomenului: "Principalul viciu al variantei pozitiviste a marxismului l-a constituit opunerea determinismului economic obiectiv, activităţii oamenilor şi, pe această bază, identificarea activităţii legilor sociale cu a celor naturale, scontându-se pe impunerea automată, fatală a necesităţii obiective. După ce a format terenul generării reformismului Internaţionalei a II-a, interpretarea pozitivistă a recidivat în cadrul nou al Internaţionalei a III-a, provocând inerţie, pasivitate şi resemnare în faţa meandrelor confruntărilor sociale, conducând frecvent la elaborarea unor decizii politice inadecvate" (**21**, p. 82).

21. Pentru o analiză profundă şi detaliată a scientismului, a se vedea paragrafele "O scolastică scientistă?" şi "Scientismul ca permanenţă filosofică" , în cartea deja citată a lui Adrian-Paul Iliescu (**1,** pp. 38-59).

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Adrian-Paul Iliescu – *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

2. J. Greimas – *Despre sens*, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

3. Ludwig Wittgenstein – *Tractatus Logico-Philosophicus,* Humanitas, Bucureşti, 1991.

4. Dumitru Borţun - "Obstacole în comunicare şi căi de depăşire a acestora", în volumul *Vocaţia familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România*, coordonat de Ana Tucicov-Bogdan, Fundaţia "Armonia", Bucureşti, 1996.

5. * * * – *The Scientific Conception of the World* (*Manifestul Cercului Vienez*), Riedel, Wiene, 1973.

6. Rudolf Carnap – *Semnificaţie şi necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

7. Ernst Cassirer – *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Humanitas, Bucureşti, 1994.

8. Samuel P. Huntigton – *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Bucureşti, 1997.

9. Ludwig Wittgenstein – *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

10. Ioan Lobiuc – *Lingvistică generală*, Institutul European, Iaşi, 1997.

11. Grigore Georgiu – *Naţiune.Cultură.Identitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1997.

12. Thomas Kuhn – *Structura revoluţiilor stiinţifice*, Editura Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

13. Gilbert Ryle – *The Concept of Mind*, Penguin Booke, 1966.

14. G. Păun – *Din spectacolul matematicii*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983.

15. Benjamin Lee Whorf – *Language, Thought and Reality*, John B.Carell, Cambridge, Mass. Mit Press, 1964.

16. Edward Sapir – *Language,* New York, Harcourt; Brave and World, 1921.

17. Stephan Kőrner – *Introducere în filosofia matematicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965.

18. Doru Pop, *Introducere în teoria relaţiilor publice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

19. Mircea Flonta - *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

20. Antonio Gramsci, *Opere alese*, Editura Politică, Bucureşti, 1969.

21. Radu Florian, *Antonio Gramsci – un marxist contemporan*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.

IV. BARIERE ÎN COMUNICAREA INTERCULTURALĂ

Determinarea concret-istorică a limbajului, evidenţiată de cercetările "neriguroase", ridică problema condiţiilor de posibilitate ale comunicării. Formulată în termenii criticismului kantian, această problemă se poate pune ca întrebare: *Putem crede cu îndreptăţire raţională în posibilitatea Comunicării (a comunicării autentice)?* Întrebarea este legitimă, pentru că cei mai mulţi oameni s-au obişnuit cu gândul că neînţelegerile dintre ei (aşa-zisele "accidente de comunicare") ţin de incompetenţa *lingvistică* a vorbitorilor – sau, într-un plan mai general, de incompetenţa lor *comunicaţională* (care poate fi determinată de ignoranţă, de stări emoţionale, de conjuncturi sau de situaţii atipice – stări patologice, de pildă). Pe de altă parte, întrebarea vine de la sine când vedem cum unii teoreticieni ai barierelor culturale ajung la un relativism atât de radical, încât *singura concluzie logică a analizei raţionale pare a fi imposibilitatea principială a comunicării autentice*. Altfel spus, "barierele nu pot fi ridicate" !

Legătura dintre comunicarea *interculturală* şi cea *interindividuală* devine evidentă din momentul în care înţelegem cultura aşa cum o defineşte Chombart de Lauwe (a se vedea şi nota 5 de la capitolul II), ca "serie de modele, de imagini-ghid, de reprezentări la care se raportează membrii unei societăţi în comportamentele lor, în munca lor, în rolurile lor şi în relaţiile lor sociale" (*Images de la culture*). Din această perspectivă, orice individ apare ca purtător al unei culturi (subculturi, sub-subculturi ş.a.m.d.), iar comunicarea interindividuală – ca una interculturală. De aceea, evidenţierea barierelor în comunicarea interculturală a pus sub semnul întrebării posibilitatea comunicării *în general*, autenticitatea *oricărei* comunicări.

Căutările noastre în direcţia surmontării acestor bariere vizează, aşadar, nu numai comunicarea instituţionalizată (între guverne sau "între state", cum se spune cel mai adesea), nu numai comunicarea între comunităţi culturale bine determinate, cu o identitate bine conturată (între comunităţile etnice sau "între popoare"!); ele vizează orice act de comunicare, inclusiv cea profesională: atât comunicarea profesională *internaţională* (unde pe primul plan apar diferenţele dintre culturile naţionale), cât şi comunicarea *interprofesională* - între arhitecţi şi inginerii constructori, între manageri şi contabili sau între jurnalişti şi specialiştii în relaţii publice (cazuri în care în prim-plan apar diferenţele dintre subculturile profesionale).

Dar să vedem, mai întâi, în ce constau barierele atât de frecvent invocate.

1. TEHNICILE DE PROBLEMATIZARE ŞI PARADIGMELE CULTURALE

În cartea sa *Philosophy in a New Key* (1942), Susane K. Langer ajungea la concluzia că fiecare sistem simbolic este solidar cu o anumită organizare mentală prin intermediul căreia indivizii îşi înţeleg lumea (**1**). Dacă lucrurile ar sta aşa, înseamnă că s-ar putea vorbi despre un fel de "paranoia" a comunităţilor umane, eternă şi inevitabilă.

În concepţia lui Langer, o anumită epocă (în limbajul nostru – un anumit "orizont de viaţă") se caracterizează printr-un anumit mod de a pune problemele – mai precis, printr-o anumită

"tehnică" a oamenilor de a formula întrebările cu privire la lumea în care trăiesc. Iar "tehnica" de formulare a întrebărilor *limitează* şi *hotărăşte* căile prin care se oferă răspunsurile – cu alte cuvinte, predetermină modul de producţie a ideilor, a ideologiilor, a concepţiilor despre lume. Ideile sunt conştientizate întotdeauna, întrebările la care ele răspund – foarte rar**,** iar "tehnica" de formulare a problemelor – aproape niciodată (oricum, de către omul obişnuit - niciodată).

Comunicarea verbală se realizează pe terenul *ideilor*, iar accidentele de comunicare se rezolvă sau se încearcă a fi rezolvate, de cele mai multe ori, la acest nivel (!). Interlocutorii obişnuiţi ajung foarte rar să atace natura *întrebărilor* (aceasta se întâmplă doar în aşa-numitele "discuţii specializate" – dezbateri ştiinţifice, negocieri politice –, inaccesibile prin natura lor simţului comun). *Tehnica de formulare a întrebărilor* nu este analizată de nimeni (cu excepţia specialiştilor). Să luăm un exemplu construit de Susane Langer (*cf.* **1**, p. 3-4).

La întrebarea "*Cine a făcut lumea?*" se poate răspunde: "*Întâmplarea a făcut-o!*" sau "*Dragostea şi ura au făcut-o!*" sau "*Dumnezeu a făcut-o!*". Dar dacă cineva răspunde: "*Nu a făcut-o nimeni!*", el oferă un răspuns aparent, care nu-l satisface pe cel care întreabă. În realitate, el a respins întrebarea. Organizarea minţii lui nu îl conduce la întrebarea "*Cine a făcut lumea?*"; pentru el, întrebarea exprimă o falsă problemă.

În jurul răspunsurilor la această întrebare se constituie concepţii despre lume care presupun unul sau mai mulţi demiurgi (mitologii, religii politeiste şi monoteiste). Toate sunt tributare unei *aceleiaşi* "tehnici" de formulare a întrebărilor (a problemelor) şi unei *aceleiaşi* organizări mentale. Desigur, ele vor diferi de la o epocă la alta şi de la o cultură la alta în funcţie de alte "*tehnici*" *de problematizare* a lumii şi de alte *organizări mentale* (intelectuale, imaginare, simbolice)[1].

Este de la sine înţeles că, dacă într-un anumit orizont de viaţă nu există "tehnica" de problematizare şi organizarea mentală care să conducă la întrebarea "*Cine a făcut lumea?*", acestuia îi va corespunde un orizont cultural dominat de ateism (*vezi* şi studiul nostru din 1980, unde am dezvoltat ideea raportului dintre *orizontul de viaţă* şi *organizarea mentală* - **3**).

Un alt exemplu, oferit tot de Susane Langer, ne va servi mai bine pentru a evidenţia legătura dintre tehnica de problematizare şi orizontul de viaţă. "*Cum a devenit lumea aşa cum e astăzi?*" este o întrebare căreia i se pot da mai multe răspunsuri (de unde şi numeroasele viziuni asupra evoluţiei universului sau a societăţii umane, inclusiv teoria "progresului istoric", iar de aici o altă multitudine de teorii cu privire la "forţele motrice" ale progresului, la "mecanismele" şi "direcţiile" acestuia etc.); aceste răspunsuri îl pot convinge sau nu pe cel care întreabă, îl pot satisface mai mult sau mai puţin. Dar dacă i se va răspunde "*Lumea nu a devenit deloc*", el va fi deranjat şi va respinge răspunsul (de fapt, el nu-l va considera un "răspuns", ci îl va percepe ca pe o respingere a întrebării). Acest răspuns respinge felul lui de a gândi, orientarea minţii sale, presupunerile pe care le-a susţinut întotdeauna ca sens comun al noţiunilor şi lucrurilor în general (la fel ca în cazul unui personaj de-al lui Dostoievski, care se întreba intrigat: "Dacă Dumnezeu nu există, atunci la ce bun să mai fiu polhovnic?").

Care sunt presupunerile ce dau lumii un sens inteligibil pentru cel care crede că lumea devine? Iată câteva, avansate de Langer: 1. "*tot ce există a devenit*"; 2. "*totul are o cauză*"; 3. "*fiecare schimbare trebuie să aibă o finalitate*"; 4. "*lumea este un lucru şi trebuie să fi fost făcută de cineva dintr-un anumit material originar, pentru o anumită raţiune*" (**1**, p. 4).

Este evident că într-un orizont de viaţă în care evoluţia istorică are un ritm suficient de lent pentru a nu fi percepută, oamenii vor trăi într-o lume care "nu devine" (cazul satului "atemporal" descris de Blaga). După cum într-un orizont de viaţă în care aceeaşi evoluţie aduce mai mult rău decât bine sau care este asociat cu un orizont cultural ce conţine mitul Vârstei de Aur, repausul va fi considerat "starea naturală", iar mişcarea – o simplă abatere, mai puţin legitimă, de la

această stare "de drept", o degradare a stării ideale (cum apare în concepția lui Aristotel despre mişcarea fizică)[2].

Important pentru tema noastră este să vedem în ce măsură este posibilă *comunicarea ca transfer de idei conştientizat*[3]. Este evident că între interlocutori ce nu împărtăşesc aceeaşi organizare mentală, o astfel de comunicare nu este posibilă, deoarece:

a) orice răspuns formulat de unul dintre interlocutori va însemna, pentru celălalt, *respingerea întrebărilor sale;*

b) în ciuda existenței unui vocabular comun, *nu există un limbaj comun.*

Concluzia ce pare să se impună este *imposibilitatea de principiu a comunicării, în sensul de modificare a modului de gândire al interlocutorului – modificare conştientizată şi asumată de acesta*. Or, acest sens este singurul care ne interesează din perspectiva comunicării între culturi şi/sau ideologii. Altfel, comunicarea poate fi gândită doar ca un "proces" unidirecțional, ca manipulare sau ca dresaj, ca sursă de alienare, şi poate fi practicată în scopuri antidemocratice şi antiumaniste, adică aşa cum a fost practicată adesea în epoca modernă

Îndoiala cu privire la posibilitatea de principiu a unei autentice comunicări interculturale s-a născut în urma evidențierii unor limite obiective ale capacității limbajului de a funcționa ca monedă universală (în accepțiunea "şcolii proces"), care fac din comunicare fie un act imposibil**,** fie un act incomplet**.** Faptul este dezolant în măsura în care aceste limite nu aparțin interlocutorilor, ci *însuşi limbajului,* ele derivând din *natura cunoaşterii.* Chiar şi pentru cineva care crede cu tărie în "perfectibilitatea nelimitată a ființei umane", *à la* Rousseau, această stare de lucruri nu poate decât să inspire un adânc "scepticism comunicațional".

În ce constau aceste limite, cum acționează ele şi în ce condiții pot fi depăşite? Iată întrebări la care va trebui să răspundem dacă vrem să găsim un răspuns rațional la întrebarea fundamentală: *Este posibilă comunicarea*?

O bună călăuză pentru a intra în studierea acestor mecanisme va fi conceptul de "paradigmă culturală", folosit tot mai mult în ultimele patru decenii, atât în filosofia socială, cât şi în antropologie, psihologie şi sociologie[4]. El a intrat în aceste domenii pe calea "translației de concepte", fiind împrumutat din filosofia ştiinței, unde a fost impus de filosoful american Thomas S. Kuhn∗. El a sesizat că teoriile despre natura ştiinței şi scopul cercetării în ştiințele naturii nu sunt concordante cu practica ştiințifică, aşa cum rezultă ea din istoria ştiinței. În practică, spune el, comportarea oamenilor de ştiință se abate de la canoanele care definesc *ştiințificitatea* şi chiar *raționalitatea* (canoane pe care le întâlnim atât în filosofia ştiinței, cât şi în mentalitatea curentă). Pozitiviştii, şi chiar K. Popper (adversar al emipirismului logic), considerau că ştiința se deosebeşte de speculație prin testare – fie ca o confirmare a teoriei (Carnap), fie ca o infirmare ("falsifiere") a acesteia (Popper). Pentru ei, în caracterizarea naturii şi dinamicii ştiinței conceptul central este cel de *"teorie ştiințifică",* iar criteriul de departajare ştiință/nonştiință este *testabilitatea***.** Pentru Kuhn, conceptul central este cel de *paradigmă*, iar criteriul este *rezolvarea de probleme.*

Paradigmele sunt modele de practică ştiințifică ce pot fi întâlnite în lucrările ştiințifice clasice şi, mai ales, în manuale şi tratate; ele stau la baza instrucției unui grup disciplinar (fizicieni, chimişti etc.). Pe baza lor, cel care se instruieşte învață să formuleze şi să rezolve noi probleme.

∗ Profesor de istoria si filosofia stiintei la Princeton University, Thomas S. Kuhn si-a dobândit notorietatea mondiala în urma publicarii cartii *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), careia i s-a dedicat Colocviul international de filosofie a stiintei din 1965 (Londra). Dupa aparitia lucrarii, filosofii stiintei s-au împartit în doua tabere: "kuhnieni" si "antikuhnieni" (popperieni).

Prima versiune în limba româna a acestei carti celebre a aparut în 1976, cu un consistent studiu introductiv scris de filosoful român Mircea Flonta (16). Trimiterile din curs se vor face la editia din 1976.

Paradigmele sunt, deci, "realizări ştiinţifice exemplare care, pentru o perioadă, oferă probleme şi soluţii model unei comunităţi de practicieni" (**16**, p. 14).

Spre deosebire de cunoaşterea cuprinsă în enunţurile abstracte ale teoriei şi în regulile metodologice generale, cunoaşterea cuprinsă în paradigme este o *cunoaştere tacită*. Paradigmele ghidează pe membrii grupului ştiinţific în rezolvarea unor probleme noi, fără ca ei să conştientizeze paradigma pas cu pas. Ei o aplică – uneori, chiar creator –, dar fără a putea vorbi despre ea prin formulări generale.

Din caracterul quasi-conştientizat al paradigmelor rezultă *caracterul colectiv* al acestora. Deşi constituirea unei paradigme este legată de obicei de numele unui mare gânditor (Ptolomeu, Newton, Franklin sau Einstein), ea nu este niciodată opera unui singur om.

Faptul că membrii grupului disciplinar au în comun o paradigmă explică faptul că ei comunică aproape deplin şi fără dificultăţi majore; de asemenea, el explică unanimitatea judecăţilor profesionale. Acest lucru nu se întâmplă, însă, cu cercetătorii care împărtăşesc paradigme diferite, fiindcă *paradigmele sunt incomensurabile* (nu pot fi comparate, deoarece nu există o "unitate de măsură" comună)[5].

Incomensurabilitatea paradigmelor provine din următoarele:

i) ele implică *presupoziţii incompatibile* cu privire la entităţile de bază ale domeniului studiat şi la comportarea acestora;

ii) ele presupun *criterii diferite* de delimitare a problemelor "reale" şi a soluţiilor "legitime";

iii) observaţiile pe care cercetătorii le efectuează asupra aceleiaşi realităţi sunt şi ele *incomensurabile.*

Cum se explică incomensurabilitatea observaţiilor? Deşi privesc "în aceeaşi direcţie şi din acelaşi punct" (Kuhn), deşi constituţia aparatului senzorial este aceeaşi, cercetătorii vor percepe lucruri diferite. Aceasta se întâmplă datorită cunoaşterii tacite cuprinse în paradigme; ea se interpune pe circuitul stimul–percepţie[6].

Apare, astfel, o "ruptură de comunicaţie" (Kuhn); adepţii unei paradigme nu-i pot convinge pe adepţii paradigmei concurente de superioritatea punctului lor de vedere, şi nici nu vor putea înţelege şi accepta punctul de vedere al celorlalţi. Argumentele celor două părţi vor fi circulare (ele pot fi înţelese şi acceptate doar de cercetătorii care *deja* lucrează în aceeaşi paradigmă).

Compararea şi evaluarea a două paradigme rivale pe baza unor criterii logice sau a unui stoc de date observaţionale invariante nu este posibilă. Kuhn respinge presupunerea că ar exista criterii de apreciere a paradigmelor independente de adoptarea unei paradigme (presupunere specifică pozitivismului, dar şi altor variante de filosofie a ştiinţei). Astfel de criterii, spune Kuhn, sunt "invenţii ale filosofilor", care se raportează la o istorie ideală a ştiinţei, adică la o istorie re-construită. Confuzia dintre istoria reală şi istoria ideală este întreţinută de manuale, care tratează istoria ştiinţei din perspectiva ultimei paradigme: toate celelalte paradigme nu au avut alt rol decât de a pregăti, "treaptă cu treaptă", apariţia paradigmei actuale, care le este superioară din moment ce le înţelege limitele şi le poate explica. Propagată în şcoli, această confuzie întreţine iluzia că ar exista un punct de vedere privilegiat, din care pot fi comparate, evaluate şi ierarhizate paradigmele.

Dacă oamenii care "locuiesc" (sau sunt "locuiţi" de) paradigme diferite vorbesc "limbi" diferite, iar un limbaj neutru nu există, se pune întrebarea: *Cum se poate "migra" dintr-o paradigmă în alta?* În nici un caz prin demonstraţie logică – spune Kuhn – şi nici prin recurs la "experienţă". "Tocmai pentru că este o tranziţie între incomensurabile, trecerea de la o paradigmă la alta rivală nu poate fi făcută pas cu pas, constrânsă de logică sau de o experienţă neutră" (**16**, p. 195). Dar, atunci, cum? Prin *convertire*! Termenul, folosit de obicei pentru a desemna mutaţii bruşte în credinţele religioase, este folosit de Kuhn pentru a sugera caracterul non-raţional al adoptării unei paradigme. Teoria lui Kuhn îngroapă definitiv idealul hilbertian al reconstrucţiei

raționale a științei, al comunicării depline prin intermediul unui limbaj universal**,** precum și ideea progresului în obiectivitate ca apropiere de un *Adevăr* pre-existent, prin intermediul unul *Limbaj Ideal*. Această teorie pune în evidență relativitatea oricărei comunicări, care provine nu din "incompetența comunicațională" a interlocutorilor, ci din însăși natura limbajului și a cunoașterii.

Am prezentat-o cât mai succint posibil și în varianta ei cea mai tare, pe care o găsim în *Structura revoluțiilor* (1962), fără să introducem amendamentele pe care însuși Kuhn le aduce în "Postscriptum" din 1968, cuprins de ediția românească (*vezi* **16**), precum și în *Tensiunea esențială* (**20**, pp. 334-359). După 1965 (când i s-a dedicat Colocviul internațional de filosofie a științei de la Londra), teoria lui Kuhm a devenit atât de cunoscută, încât prezentarea ei, chiar și succintă, pare superfluă. Am făcut-o, însă, pentru a se vedea cât de legitim din punct de vedere metodologic este transferul conceptului de *paradigmă disciplinară* în analiza comunicării interculturale[7].

Este suficient să înlocuim conceptul lui Kuhn cu cel de "paradigmă culturală" pentru a ne da seama că limitele comunicării între oamenii de știință sunt valabile pentru comunicarea dintre orice grupuri umane – din moment ce orice grup poate fi considerat o comunitate culturală sau sub-culturală (comunități etnice, clase sociale, bresle perofesionale, partide politice etc.). Este suficient să existe două paradigme rivale (altfel spus, concurente pentru *același domeniu al realului*), pentru ca în comunicare să apară obstacole.

Vom defini *paradigma culturală* ca o ***constelație de valori, credințe și metode (inclusiv "tehnici" de problematizare) împărtășite la un moment dat de membrii unei comunități***.

În momentul imediat următor, vom constata că rămân valabile toate observațiile lui Kuhn cu referire la "grupurile disciplinare":

i) partizanii unor paradigme rivale vorbesc despre lucruri diferite, chiar când privesc "din același punct" și "în aceeași direcție";

ii) competiția dintre paradigmele rivale nu se rezolvă prin argumente sau prin apelul la "fapte";

iii) adepții paradigmelor rivale sunt în dezacord cu privire la "problemele cu adevărat importante";

iv) comunicarea dintre ei este întotdeauna parțială;

v) adepții paradigmelor rivale se află în lumi diferite[8] (ei văd *lucruri* diferite, aflate în *corelații* diferite);

vi) comunicarea deplină e posibilă doar în cadrul aceleiași paradigme;

vii) trecerea de la o paradigmă la alta poate avea loc din diverse motive, care nu au legătură cu demonstrația logică sau cu "dovezile" empirice.

Acest nivel ridicat al "scepticismului comunicațional", asupra căruia, totuși, Kuhn va reveni ulterior (**20**), poate fi depășit cu ajutorul conceptului de "referențial", elaborat de filosoful elvețian Ferdinand Gonseth (tratat în capitolul V al cursului nostru). In capitolul VI vom vedea că acest concept conține indicii prețioase despre direcțiile în care ar putea fi surmontate obstacolele în comunicarea interculturală și, mai ales, interideologică. Tot în capitolul VI va fi tratată teoria lui Fred Casmir despre "a treia cultură", pe care o considerăm o cale suficient de realistă pentru a fi luată în discuție.

Dar să vedem, deocamdată, care ar fi șansele de schimbare a paradigmelor culturale în istoria unei comunități. În viziunea noastră, fără o înțelegere corectă a acestor șanse nu se poate vorbi consistent despre modernizarea societății românești – principala temă a discursului public din ultimii ani (în ciuda faptului că sintagma "modernizare" este substituită cu cea de "integrare europeană", această temă își subordonează toate celelalte teme semnificative). Să vedem, așadar, ce presupune o "revoluție paradigmatică" și ce rol ar putea reveni într-o astfel de "revoluție" specialiștilor în comunicare socială.

2. IMUNITATEA PARADIGMELOR ŞI REVOLUȚIILE PARADIGMATICE

Ideea de "paradigmă" a fost dezvoltată, în studiul culturii şi civilizației, în consonanță cu marile tendințe ale ştiinței şi filosofiei, de gânditorul francez Edgard Morin, în *Paradigma pierdută: natura umană* (**21**) precum şi de M. Maruyana, în "Paradigmologia şi aplicațiile sale în comunicarea inter-disciplinară, inter-profesională şi inter-culturală" (**22**).

Maruyana defineşte patru tipuri epistemologice, care corespund unor moduri diferite de percepție, de cauzalitate şi de logică:

a) tipul *omogenizant/clasificator/ierarhic;*

b) tipul *atomist;*

c) tipul *homeostatic;*

d) tipul *morfogenetic.*

Fiecare dintre tipurile de mai sus dă naştere unui "peisaj mental" (*mindscape*), care colorează orice creație din sfera cunoaşterii, a esteticii, a eticii şi a religiei.

Prin radicalitatea şi universalitatea ei, concepția lui Maruyana se aseamănă cu aceea a lui Michel Foucault, care vorbeşte de *episteme* ca despre condițiile de posibilitate ale câmpului cognitiv accesibil unei culturi: "ansamblul de relații care unesc, la un moment dat, acele practici discursive ce dau naştere figurilor epistemologice, ştiințelor şi sistemelor virtual formulate [ale cunoaşterii]" (**23**, p. 250). Foucault postulează unicitatea epistemei în cadrul unei culturi. Dar în "societățile deschise"[9], o cultură se prezintă ca un "joc al paradigmelor", ca o rețea de paradigme, sub-paradigme şi meta-paradigme. Nu se poate vorbi de o "paradigmă unificatoare", dar se poate constata existența unor paradigme *dominante* şi a unora *dominate*[10].

La Edgar Morin, o "mare paradigmă" controlează atât teoriile şi raționamentele, cât şi câmpul cognitiv (intelectual şi cultural) în care se formează teoriile şi raționamentele. Ea controlează însăşi epistemologia care controlează teoria, chiar şi practica la care trimite teoria. Indivizii unei comunități cunosc, gândesc şi acționează potrivit paradigmei pe care cultura lor a înscris-o în ei.

Dacă la Morin întâlnim acelaşi radicalism ca la Foucault, în schimb acesta nu va postula unicitatea unei anumite paradigme într-o cultură (într-o epocă sau într-o comunitate). Morin vorbeşte de paradigme "mari" şi "mici", de paradigme "adverse", "intolerante" etc.

Dar ce înțelege Edgar Morin prin "paradigmă"? În volumul 4 al monumentalei sale lucrări*, La Méthode (Les Idées. Leur habitat, leur vie, leur moeurs, leur organization,* Editions du Seuil, 1991), Morin atribuie paradigmei următoarele 10 trăsături (*apud* **9**, pp. 34-36):

1) este *nefalsificabilă* din punct de vedere empiric;

2) funcționează după *principiul autorității axiomatice* (se legitimează retroactiv prin axioma pe care a generat-o), precum şi după *principiul de excluziune* (exclude datele, enunțurile şi ideile din alte paradigme, precum şi problemele pe care nu le recunoaşte);

3) este *invizibilă* (fiind întotdeauna virtuală, ea există doar prin manifestările sale);

4) deşi se autooocultează, *produce evidență* (generează manifestări observabile);

5) este *co-generatoare a sentimentului de realitate*;

6) este *invulnerabilă* (pe termen scurt şi mediu);

7) este *intraductibilă* şi *incomunicabilă* pentru alte paradigme;

8) este *recursivă* (este legată recursiv de discursurile şi sistemele pe care le generează);

9) este *globală* (generează o viziune asupra lumii, iar schimbarea ei antrenează o schimbare de univers, trecerea într-o altă "lume");

10) este *inatacabilă direct* (fiind invizibilă şi invulnerabilă, nu poate fi atacată decât indirect: pot fi atacate doar concepțiile şi teoriile pe care le subîntinde şi care, fiind verbalizate, pot deveni "obiect al atacului").

Deşi sunt "globale", paradigmele nu sunt şi universale. În concepţia lui Edgar Morin, paradigmele diferă ca extensiune şi comprehensiune, deci după criteriile nivelului de generalitate şi, respectiv, de profunzime. În sânul unei culturi pot exista mai multe paradigme, între care se pot stabili mai multe genuri de relaţii: ignorare mutuală, indiferenţă mutuală, juxtapunere, implicaţie cooperantă, complementaritate, concurenţă, antagonism, intoleranţă.

Noutatea cu adevărat importantă pe care Morin o aduce prin modul în care construieşte conceptul de *paradigmă* este depăşirea opoziţiei "materialism–idealism". Paradigma nu e nici rezultatul – în plan simbolic şi ideal – al realităţilor sociale (materiale), nici o "idee dominantă" care ar comanda, ea singură, întreaga organizare socială.

După Morin, "Instanţa paradigmatică leagă într-un nod gordian organizarea primordială a cognitivului şi organizarea primordială a socialului. Ea organizează organizarea computaţiilor care organizează diferitele sfere (psihosferă, sociosferă, nooosferă). Ea stabileşte şi menţine interacţiile tari ce dau unitate nucleului care controlează dimensiunile diverse ale organizării sociale, ale culturii, ale ideilor" (*Les idées…*, ed. cit., p. 230 – *apud* **9**).

Explicitând pasajul de mai sus, Vasile Tonoiu leagă ideile din volumul 4 al *Metodei* de unele definiţii pe care Morin le propusese în volumul 2 (*La Vie de la Vie*, Ed. du Seuil, 1980, pp. 155-166) şi în volumul 3 (*La Connaissance de la Connaissance*, Ed. du Seuil, 1986, pp. 36-47): "Dacă gândim paradigma prin conceptul-metaforă de nucleu organizaţional, trebuie să ţinem seama că în volumele al doilea şi al treilea din *Metodă* (…) Morin consideră că *nucleul* materialităţii oricărei organizări vii, individuale, sociale este de natură computaţională, deci imaterială, dar că operatorii tuturor computaţiilor vii, individuale, sociale, ca şi operatorii tuturor gândurilor, ideologiilor, mitologiilor sunt întotdeauna fizici, biologici, cerebrali, adică materiali" (**9**, p. 40).

Într-o astfel de viziune, paradigma nu este fetişizată; dimpotrivă, existenţa, natura şi funcţionarea sa sunt percepute în contextul mai larg al viului: dependenţa oricărui principiu generativ de realitatea fenomenală pe care o generează şi de care are nevoie pentru propria lui regenerare (cazul relaţiei fenotip–genotip)[11]. Edgar Morin: "Orice generativitate are nevoie să fie regenerată de ceea ce generează, astfel încât generatul devine co-generator. Procesul fenomenal este indispensdabil procesului generator, face parte din el în acest sens, după cum, în acelaşi sens, procesul generator face parte din procesul fenomenal. Cu alte cuvinte, nu trebuie să substanţializăm, esenţializăm, reificăm paradigma" (*Les Idées…*, p. 231 – *apud* **9**).

Viziunea şi conceptul lui Morin au nu numai meritul de a ne plasa, cu conceptul de *paradigmă*, în cea mai "reavănă" zonă a gândirii contemporane, ci şi pe acela de a ne indica, în termeni practici, procesele care concură la schimbarea unei paradigme (cauze, mecanisme, implicaţii), adică la ceea ce el numeşte "revoluţie paradigmatică".

O astfel de revoluţie modifică nucleele organizatoare ale societăţii, civilizaţiei, culturii, noosferei. Ea transformă modul de gândire, lumea gândirii şi lumea gândită. Deschide o nouă problematizare, inaccesibilă vechii paradigme, care se propagă în cele mai diverse câmpuri ale cunoaşterii, acţiunii şi existenţei umane. "O revoluţie paradigmatică – scrie Vasile Tonoiu – minează însăşi structura sistemului de gândire, formele, configuraţiile şi ierarhiile conceptuale recunoscute, evidenţele empirice şi logice, regulile şi normele fundamentale până atunci necontestate" (*idem*, p. 41).

Vorbind despre revoluţia copernicană, Morin scrie: "este atât de profund înrădăcinată în realitatea socială-culturală-noologică-psihică, încât condiţiile distrugerii şi înlocuirii sale necesită mari transformări sociale, culturale, care ele însele nu se pot înfăptui decât cu concursul unei transformări paradigmatice" (*Les Idées…* ed. cit., p. 234 – *apud* **9**).

Transformarea unei paradigme nu poate fi, aşadar, doar obiectivul "luptei de idei", al activităţii demonstrative sau pedagogice, căci acest proces este atât de complex încât nu poate fi

gândit în termenii unei paradigme deja existente. El presupune *transformarea regulilor de transformare*, adică tocmai a regulilor generate de "nucleul" unei paradigme. Morin vede revoluția paradigmatică similară cu *cladogeneza* (reorganizarea generală a structurilor organizatorice ale ființei vii, din care se naşte o nouă ramură filetică). Prin această analogie, el ne atrage atenția că procesul de înlocuire a unei paradigme de către alta nu poate fi un proces conştient, şi nici măcar un proces "logic", căci orice logică este pre-definită în cadrul unei paradigme: "Fiecare adevărată revoluție paradigmatică se efectuează în condiții logice imposibile. Dar aşa s-a născut viața, aşa s-a născut lumea: în condiții logice imposibile…" (*Les Idées*, ed. cit. p. 236 – *apud* **9**).

Citatul de mai sus ne dovedeşte că analogiile biologiste folosite de Morin nu înseamnă biologism (explicarea socialului şi noologicului prin biologic)[12]. Dimpotrivă, el integrează cunoaşterea umană în fenomenul mai larg al Vieții, înțelegând-o ca parte a unui "întreg autentic". Dar o astfel de înțelegere, precum şi înțelegerea acestei înțelegeri presupun plasarea într-o nouă paradigmă, pe care Morin chiar o propune în *Metoda* sa: *paradigma complexității*.

Pentru el, orice cunoaştere se înscrie într-o constelație de factori biocerebrali, socioculturali şi istorici. Ideea cea mai simplă angajează, conjunct, cele două hipercomplexități: *bioantropologică* şi *socioculturală*. Complexitatea cunoaşterii umane poate fi descrisă prin "relația simultan–complementară, concurentă, antagonistă, recursivă şi holografică între aceste instanțe cogeneratoare ale cunoaşterii" (*Les Idées*, ed. cit., p. 20 – *apud* **9**).

Impunerea în lumea de azi a noii paradigme ("a complexității") presupune asimilarea ei în ansamblul vieții individuale şi sociale, în întreaga cultură şi civilizație. În opinia lui Vasile Tonoiu, "e vorba de sporirea competenței umane, de comunicare şi dialog, de înțelegerea reciprocă între indivizi, grupuri umane, societăți şi culturi, fără a suprima diferența şi alteritatea prin asimilare reductivă, adică simplificatoare" (**9**, p. 47).

În opinia noastră, civilizația europeană (inclusiv cele de sorginte europeană) traversează, în prezent, o astfel de revoluție paradigmatică. Ea este solidară cu procese de o noutate mai mică sau mai mare, cum este, de pildă, unificarea europeană. Pe de o parte, acestea *o fac posibilă*; pe de altă parte, ele *sunt posibile* datorită revoluției paradigmatice. Numai în acest context de "transformare a regulilor de transformare" ne putem simți îndreptățiți să gândim posibilitatea unei culturi europene unificate. Posibilitatea apare, însă, la nivel global (planetar), căci astăzi nu ne mai putem imagina o revoluție paradigmatică "locală" sau "secvențială". Dar de această dată, "progresul" nu se va mai realiza de la sine, în mod "fatal", iar "forțele progresiste" nu vor mai fi cele care "înțeleg sensul progresului şi se pun în slujba acestuia". Dimpotrivă, "forțele progresiste" *post-istorice* (dacă vor exista şi care vor fi ele!) vor fi cele care vor inventa şi vor crea noile direcții ale evoluției istorice. Dacă vor exista astfel de "forțe progresiste", ele vor acționa în cadrele noii paradigme "complementar-holiste"; conceptele lor organizatoare vor fi cele de *cunoaştere-comunicare* şi de *relație*, iar etica lor va fi una a empatiei şi a cooperării: o "etică a grijii" (*ethic of care*)[13].

N O T E

1. Într-un mod similar, adică "tehnic", gândeşte culturile şi Geert Hofstede, în cartea sa *Cultures and Organizations. Software of the mind*, apărută la Londra în 1991 şi tradusă în româneşte cinci ani mai târziu (**2**). Autorul olandez, cercetător la Institute for Research on Intercultural Cooperation (IRIC), localizează "infrastructura" unei culturi în aşa-numitele *programe mentale*, prin care înţelege "moduri de gândire, simţire sau acţiune" care au fost "întipărite în mintea unei persoane" (**2**, p. 20). Deşi funcţionează ca un "subsol tehnic" al culturilor, programele mentale nu au nimic misterios, cum avea *intelectului transcendental* al lui Kant: "Sursele unor programe mentale individuale provin din mediile sociale în care cineva a crescut şi a câştigat experienţă de viaţă. (...) Progamele mentale variază tot atât de mult ca şi mediile sociale în care ele sunt dobândite" (*ibidem*). Când gândeşte cultura ca "software mental", Hofstede o numeşte "cultură secundară " şi o defineşte ca "programare colectivă a gândirii care distinge membrii unui grup (sau categorie de oameni) de un altul" (*idem*, p.21).

Pentru cei interesaţi de studierea barierelor din comunicarea interculturală în vederea ameliorării culturii organizaţionale este de un real folos consultarea capitolului "Interpretarea programelor mentale" (*idem*, pp. 279-292).

2. Iată cum surprinde Karl Popper concepţia lui Platon despre mişcare: "Formele sau Ideile perfecte şi bune sunt anterioare c∧piilor, lucrurilor sensibile, fiind oarecum primogenitorii sau punctele de plecare ale tuturor schimbărilor din lumea supusă schimbării. Această concepţie este folosită în evaluarea tendinţei generale şi a direcţiei principale a tuturor schimbărilor din lumea lucrurilor sensibile. Căci dacă punctul de plecare al oricărei schimbări este perfect şi bun, atunci schimbarea nu poate fi decât o mişcare de îndepărtare de la ceea ce este perfect şi bun; ea este orientată negreşit spre ceea ce e imperfect şi rău, spre corupţie" (**4**, p. 51).

3. Suntem constrânşi să considerăm comunicarea reală ca transfer *conştientizat*, căci conştientizarea transferului este o condiţie *sine qua non* pentru biunivocitatea acestuia.

Desigur, există şi comunicare univocă, slab conştientizată de receptor (propaganda politică, publicitatea comercială sau comunicarea educaţională din primii ani ai instrucţiei şcolare). Dar când vorbim de comunicare interculturală sau de comunicare interideologică, suntem constrânşi să acceptăm exigenţa biunivocităţii, deci suntem obligaţi să le gândim ca forme de transfer conştientizat.

Nu credem că imitarea unor modele culturale provenite din altă cultură, cum se întâmplă adesea în ţările lumii a teia, unde sunt importate, prin intermediul *modei*, idei şi conduite occidentale (atunci când nu sunt importate ideologii şi instituţii) reprezintă o ilustrare a comunicării interculturale reale (ca transfer *bidirecţional* de idei, de valori şi atitudini şi chiar de comportamente). Mai devreme sau mai târziu, ineficienţa socială a acestui gen de preluare neconştientizată (necritică) iese la iveală şi nu vor întârzia nici reacţiile împotriva acestei ineficienţe, reacţii care îmbracă aproape peste tot forma unor atitudini anti-occidentale.

În accepţiunea pe care o dăm noi *comunicării reale*, nici "exportul", nici "importul" de cultură, nici "agresiunea" culturală şi nici reacţiile violente împotriva "agresorilor" nu reprezintă forme de comunicare interculturală *eficientă*. O astfel de comunicare nu numai că nu-şi atinge scopurile (nu este *eficace*), dar creează probleme mai multe şi mai grave decât problemele pe care ar fi trebuit să le rezolve. Dacă s-ar putea calcula "randamentul" comunicării interculturale univoce, de cele mai multe ori acesta ar avea o valoare negativă (subunitară)!

4. În literatura filosofică din ţara noastră, conceptul de *paradigmă culturală* are o carieră destul de lungă, el intrând în limbajul ştiinţelor sociale şi al filosofiei româneşti aproape concomitent cu impunerea lui pe plan internaţional. Astfel, o nouă abordare a comunicării interculturale şi interideologice a fost iniţiată la noi de Vasile Tonoiu**,** în 1978, cu volumul *Dialectică şi relativism* (**5**), şi continuată de acelaşi autor cu importante apariţii în 1989, 1995 şi de două ori în 1997 (**6**, **7**, **8, 9**).

Venind dinspre epistemologie şi filosofia ştiinţei, Angela Botez tematizează în literatura noastră ideea de *paradigmă disciplinară*, dar o deschide, aproape din primele lucrări pe această temă, spre ideea de *paradigmă culturală*: *Dialectica creşterii ştiinţei. O abordare epistemologică* (1980), *Revoluţie şi creaţie* (1983), *Lucian Blaga. Cunoaştere şi creaţie* – coord. (1987), *Metamorfoze actuale în filosofia ştiinţei* – coord. (1988). Lucrările de după 1990, majoritatea apărute în publicaţii periodice, sunt dominate de câteva "concepte integrative", printre care şi cel de *paradigmă* – atât în sensul practicii ştiinţifice, cât şi în sens cultural – uneori, şi ideologic, în sens larg (*vezi*, mai ales, **10** şi **11**). În cartea sa cea mai recentă, *Concepte integrative,* publicată în 1998 (**12**), Angela Botez realizează un excurs în istoria gândirii europene, prin prisma limbajului conceptual al fiecărei epoci (antichitate, modernitate şi contemporaneitate – pe care o împarte în "secolul XX" şi "postmodernism"). În viziunea autoarei, pentru secolul ce s-a încheiat putem vorbi de o "paradigmă de tranziţie" (**12**, pp. 52-88).

O utilizare prolifică a cunoscut acest concept în teoria socială, la autori din generaţia de mijloc, cum ar fi Ilie Bădescu şi Ion Ungureanu**.** În cartea sa din 1984, *Sincronism european şi cultură critică românească* (**13**), Bădescu face o conexiune cauzală între *paradigma disciplinară* (în sensul de la Kuhn) şi *paradigma culturală,* conexiune care îi legitimează folosirea conceptului în analiza istorică a culturii române. În capitolul intitulat "Teorie şi paradigmă. Sincronism şi protocronism" (**13**, pp. 25-37), autorul consideră că aşa cum "orice ciclu al cunoaşterii ştiinţifice porneşte cu elaborarea unor probleme ştiinţifice", este normal ca "orice nouă *serie istorică* să implice totodată o relansare a 'ciclului cunoaşterii ştiinţifice', în aşa fel încât apariţia 'noilor probleme' (…) să reclame totodată inventarea unei noi *paradigme* culturale care va dirija conduitele sociale şi procesele creatoare ale noilor agenţi istorici" (*idem*, pp. 30-31). În concluzie, "Noile concepţii ale cunoaşterii reprezintă aşadar elementul central al unei paradigme culturale" (*idem*, p. 31).

Fără să abuzeze de termenul "paradigmă" (preferând să-l folosească pe cel de "serie constitutivă"), Ion Ungureanu face, totuşi, o analiză de tip "paradigmatic" în cartea sa din 1988, *Idealuri sociale şi realităţi naţionale* (**14**). Regretatul sociolog (teoretician şi istoric al sociologiei cu un larg orizont filosofic şi cu un excepţional antrenament epistemologic) avansa o teză revoluţionară în climatul intelectual românesc de la sfârşitul anilor '80: "Punctul nostru de vedere este că ideologiile nu pot fi şi nu sunt nici astăzi *separate* de concepţiile despre societate, de teoriile sociologice şi de *ştiinţa* sociologică" (**14**, p. 17). Odată stabilit raportul dintre ideologie şi ştiinţa sociologică, Ungureanu trecea la re-definirea criteriilor de ştiinţificitate pentru perimetrul cunoaşterii sociale: "sociologia, ca disciplină aparţinând ştiinţelor sociale sau ale culturii, nu este şi nu poate fi, aşa cum s-a observat de mult şi cum au reafirmat Th. Kuhn, G. Ritzer şi alţii, o ştiinţă monoparadigmatică, ci, dimpotrivă, *multiparadigmatică.* (…) Sociologia şi cele mai multe ştiinţe sociale sunt ştiinţe *contextuale*, enunţurile lor sunt valide în sau pentru contexte istorice determinate" (*idem*, pp. 18-19).

Această abordare – evident antipozitivistă – i-a permis să sesizeze că scopurile constitutive ale sociologiei româneşti au fost legate de "tensiunea dintre *idealurile sociale* (…) şi *realităţile istorice naţionale*" (*idem*, p. 26), ceea ce explică faptul că sociologia românească s-a născut nu ca o sociologie "raţional-explicativă" (ca în Occident), ci ca una "comprehensivă" (*idem*, p. 27), ca "o sinteză cu totul originală, aceea dintre pozitivism şi mesianismul naţional" (*idem*, p. 30). Împotriva celor care încercau să "citească" istoria sociologiei româneşti cu ochelari occidentali, Ion Ungureanu afirma că "sociologia s-a născut în România relativ independent de geneza sociologiei occidentale, ca o ştiinţă a naţiunii în constituire şi în 'tensiune' cu forma generală a societăţii capitaliste moderne occidentale" (*idem*, p. 31).

La interferenţa dintre teoria socială, filosofia culturii şi filosofia ştiinţei, Grigore Georgiu abordează problema identităţii naţionale într-un volum apărut în 1997: *Naţiune. Cultură. Identitate* (**15**). Datorită domeniului abordat (cultura) şi a strategiilor de abordare (specifice epistemologiei post-pozitiviste), lucrarea lui Grigore Georgiu se apropie mult de cursul nostru. Unul dintre numeroasele puncte comune este faptul că autorul se raportează la paradigmele culturale atât în calitatea lor de *obiect de studiu*, cât şi în aceea de *instrument euristic.*

Astfel, în capitolul VI, intitulat "Culturi şi paradigme" (*idem*, pp. 238-278), *paradigmele* sunt definite drept "cod logic al culturilor" şi li se analizează "fundaţia existenţială", "nucleul dur" sau "periferiile insuregnte". Pe de altă parte, în capitolele VII şi IX, intitulate semnificativ "Paradigma clasică a raportului unitate–diversitate", respectiv "Sfârşitul universalităţii şi afirmarea noii paradigme", autorul întreprinde un examen critic al epistemologiei secolului XX, pentru a semnala trecerea de la raţionalitatea liniară ("paradigma clasică") la raţionalitatea non-liniară ("noua paradigmă"). Bineînţeles, Grigore Georgiu va beneficia de noua paradigmă pentru a denunţa obstacolele epistemologice care au grevat teoriile specificului naţional - în primul rând, conceperea raportului *universal-specific* ca opoziţie exterioară şi dihotomică, raport pe care îl va re-elabora epistemologic într-o viziune holistică şi holografică, pe baza principiului complementarităţii şi al nonseparabilităţii (pentru înţelegerea acestor viziuni şi principii, *vezi* captolul VII al cursului, paragraful 2).

5. Cu privire la acest aspect al teoriei lui Kuhn, *vezi* Mircea Flonta, "Natura şi dinamica ştiinţei în concepţia lui Th. S. Kuhn", studiu introductiv la prima ediţie românească a *Structurii*...(**16**, pp. 5-35, în special p. 30-31). Se poate vedea o analiză mai recentă, care aparţine lui Valentin Mureşan şi care poate fi găsită în *Evoluţie şi progres în ştiinţă*, paragraful 2.7., intitulat "Este incomensurabilitatea o iluzie?" (**17**, pp. 70-74).

6. În concepţia lui Ferdinand de Saussure (**18**), "semnul lingvistic nu uneşte un lucru cu un nume, ci *un concept* cu o imagine acustică" [*subl. ns.*, D.B.]. Semnificatul nu mai este obiectul, ci conceptul, despre care ştim că este un construct cultural, nu un dat observaţional (empiric). În modelul triadic al lui Ch. S. Peirce (**19**), între "reprezentant" şi "obiect" intervine "interpretantul", care se află, după cum am văzut, sub presiunea contextului social, materializat în norme şi convenţii ce diferă de la o cultură la alta.

7. Din punct de vedere metodologic, translaţia conceptuală ar fi fost ilegitimă în următoarele două situaţii ipotetice:

i) dacă Thomas Kuhn (sau un alt autor) ar fi depistat nu "paradigmele disciplinare" din "Cetatea Ştiinţei", ci paradigmele *culturale* care funcţionează "jos, în vale", unde exigenţele raţionalităţii, ale gândirii critice şi asigurărilor metodologice sunt slabe sau lipsesc cu desăvârşire;

ii) dacă Thomas Kuhn ar fi vorbit nu despre comportamentul *iraţional* (în sensul limbajului filosofic american = *non-conştient*) al cercetătorilor din ştiinţele naturii, ci dimpotrivă, despre comportamentul *raţional* al acestora.

În astfel de situaţii, extrapolarea *iraţionalului* de la simţul comun la spiritul ştiinţific sau extrapolarea *raţionalului* de la spiritul ştiinţific la simţul comun ar fi fost ilegitime. Dar cum teoria lui Kuhn nu se încadrează în nici una din cele două situaţii ipotetice, construirea conceptului de *paradigmă culturală* ni se pare legitimă din punct de vedere epistemologic. De altfel, chiar la Kuhn, în *Postscriptumu*-ul redactat la 7 ani după apariţia primei ediţii (**16**, pp. 219-255), găsim un sens mai larg al conceptului, pe care el însuşi îl numeşte "sens sociologic", caz în care *paradigma* desemnează "o întreagă constelaţie de convingeri, valori, metode etc., împărtăşite de membrii unei comunităţi date" (*idem*, p. 220). Deci şi pentru Kuhn, o paradigmă este împărtăşită nu numai de membrii unor comunităţi ştiinţifice, ci de membrii oricărei comunităţi umane.]

8. Aici, cuvântul *lume* este folosit fără ghilimele, căci din perspectiva ontologiei regionale a umanului, expresia "lumi diferite" poate fi mai mult decât o metaforă. De altfel, credem că *referenţialul*, în sensul definit şi utilizat de Gonseth, deschide o perspectivă aparte pentru elaborarea unei ontologii a umanului. Din acest punct de vedere ne apar deosebit de utile dezvoltările filosofice ale ideii de referenţial pe care le face Vasile Tonoiu (**6**, **7, 8**), al căror potenţial constructiv credem că a fost valorificat prea puţin în literatura noastră filosofică. O literatură care îi conţine pe Mireca Eliade, Lucian Blaga, Constantin Noica şi Mircea Vulcănescu ar putea marca dezvoltări tematice consistente în această direcţie, mai ales că are avantajul – foarte important – de a nu suferi de un congenital eurocentrism [a se citi "occidentalocentrism"].

9. O interesantă analiză a "paradigmelor unificatoare" o face George Soros în legătură cu societăţile organice, pe care le numeşte, pe urmele profesorului său Karl Popper, "societăţi închise" (**24**). El pleacă de la ideea că acestor societăţi le este specific "modul de gândire tradiţional" (**24**, pp. 47-52), opus "modului de gândire critic" (*idem*, pp. 56-66).

Din moment ce în "modul de gândire tradiţional" relaţia dintre gânduri şi realitate nu apare ca o problemă ("nu este stabilită distincţia dintre gânduri şi realitate" – *idem*, p. 48), atunci paradigma dominantă este şi *unica* paradigmă: "concepţiile tradiţionale trebuie acceptate în mod automat, deoarece nu există nici un criteriu conform căruia să fie respinse (…). Existenţa unei întrebări lipsite de răspuns ar distruge unitatea dintre procesul de gândire şi realitate…" (*idem*, p. 49). În viziunea lui Soros, o societate organică este "închisă" tocmai pentru a salva unicitatea paradigmei culturale: "Un sistem rival de gândire poate distruge poziţia monopolistă a credinţelor existente şi le supune obligatoriu unei examinări critice. Asta ar însemna sfârşitul modului tradiţional de gândire şi începutul celui critic" (*idem*, p. 51).

De ce putem numim acest gen de paradigmă (dominantă şi, totodată, unică într-o societate) "paradigmă unificatoare"? Pentru că ea are darul de a asimila orice "element recalcitrant", care ar putea periclita poziţia de monopol a paradigmei (similar cu procesul de "raţionalizare" descris de Marcuse, cu referire la "Sistemul" american). Soros observă că "nu este nevoie ca modul de gândire tradiţional să se prăbuşească de câte ori apare o modificare în cadrul relaţiilor de existenţă. Tradiţia este extrem de flexibilă, atâta vreme cât nu este ameninţată de alternative (...). Imediat ce apare ca dominantă o altă explicaţie, ea intră automat în categoria celor tradiţionale (…). În acest fel, chiar şi o lume în schimbare poate apărea imuabilă în cadrul acestor limite" (*idem*, pp. 51-52).

Cum se apără societatea închisă de indivizi care atacă paradigma-monopol? Experienţa tentativelor de re-instaurare a unor societăţi organice în plină modernitate (nazismul, stalinismul sau, mai de curând, fundamentalismul islamic în Iran şi Afganistan) ne arată că de la folosirea marginalizării sociale până la internarea în ospicii şi exterminarea fizică, orice mijloc poate fi folosit. Dar nu toate sunt la fel de eficiente: "Felul în care societatea tratează cu asemenea indivizi constituie testul suprem al adaptabilităţii ei. Represiunea nu poate fi decât contraproductivă, deoarece ea poate provoca conflicte şi, prin asta, poate încuraja evoluţia unui mod alternativ de gândire. Toleranţa amestecată cu neîncrederea este, probabil, cel mai eficient răspuns. Nebunia şi isteria, în toate variantele lor, pot fi, în mod diferit, folositoare când se tratează cu cei care gândesc altfel…" (*idem*, pp. 55-56).

Din această perspectivă, Socrate, Copernic şi Galilei, Karl Marx şi Salman Rushdie, Soljeniţîn şi Zaharov, Michnik şi Havel sunt, cu toţii, personaje din aceeaşi poveste...

10. O seducătoare analiză a raportului de dominare/aservire între paradigme, de-a lungul istoriei universale, o face Virgil Nemoianu într-o lucrare publicată în 1989, intitulată *O teorie a secundarului* (**25**).

În viziunea lui Nemoianu, dacă paradigmele dominante (pe care el le codifică sub consemnul generic "Principalul") ar domni nederanjate, istoria ar evolua spre entropie, orice "progres" s-ar degrada şi s-ar bloca. "De cele mai multe ori, spune el, progresismul radical se transformă în teroare revoluționară și oroare totalitară" (**25**, p. 23). Din fericire, însă, "În momentul în care o soluție nu mai este acceptată în cadrul realității sociale, opera literară activează o serie de răsturnări intelectuale" (*idem*, p. 25), ceea ce îl conduce pe Virgil Nemoianu la constatarea: "Literatura ar trebui considerată una dintre forțele care acționează în istorie contracarând tendința entropică înspre declin" (*idem*, p. 31).

După cum am spus, cartea autorului român (profesor de literatură comparată la Universitatea Catolică din Washington) propune o re-citire a istoriei din perspectiva tensiunii dintre Principal şi Secundar – în termenii analizei noastre, dintre paradigmele *dominante* (la un moment dat) şi paradigmele *dominate* (la acelaşi moment). Una dintre concluziile acestei lecturi novatoare este: "Tensiunile şi fricțiunile dintre epistemologia publică şi aranjamentele particulare, dezorganizate ale secundarului constituie principala istorie ascunsă a culturii umane" (*idem*, p. 201).

11. Pentru cunoaşterea celor mai importante contribuții din secolul XX cu privire la raportul genotip-fenotip, cu implicații directe asupra raporturilor filogeneză-cunoaştere şi cunoaştere-semioză, este obligatorie studierea volumului *Teorii ale limbajului – teorii ale învățării* (**26**). El cuprinde celebra dezbatere dintre psihologul elvețian Jean Piaget şi lingvistul american Noam Chomsky (de fapt, ambii fiind doi dintre cei mai importanți filosofi ai cunoaşterii din secolul recent încheiat). Dezbaterea, organizată de *Centrul Royaumont pentru o ştiință a omului*, s-a dus în jurul problemei cunoaşterii; ea s-a întins pe o perioadă de patru ani (1975-1979).

S-au confruntat atunci două paradigme disciplinare concurente, obiectivate în două teorii la fel de prestigioase: teoria învățării (Piaget) şi teoria limbajului (Chomsky), teorii care au rămas în istoria ştiinței ca două abordări alternative – *psihologia genetică* şi, respectiv, *gramatica generativă*. De aceea, dezbaterea a fost comparată cu o confruntare dintre Descartes şi Locke, desfăşurată într-o şedință comună a Academiei Franceze şi Societății Regale din Londra. Cert este că disputta Piaget-Chomsky este una dintre cele mai importante dispute filosofice din secolul XX, fiind egalată ca importanță doar de disputa Popper-Kuhn (1964-1965), pe tema creşterii cunoaşterii ştiințifice.

12. La fel cum, de pildă, demersul lui Jean Piaget din *Biologie şi cunoaştere* (**27**) nu înseamnă *biologism*, ci dimpotrivă: el subminează reducționismul – în special acea formă de reducționism rezultată din antropomorfizarea procesului de cunoaştere (Piaget i-ar spune "antropo-centrism" sau chiar "narcisism" intelectual şi/sau teoretic).

13. "Etica grijii" a fost întemeiată de Carol Gilligan, în lucrarea *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (*apud* **28**, p. 98). După ce face o incursiune în istoria eticilor din antichitatea greacă până în zilele noastre, pe care le consideră "etici ginocentrice" (*vezi* cap. "Elitism, sexism şi speciism în morală", **27**, pp. 51-75), Mihaela Miroiu tratează problema "eticilor feministe" (cap. 3, *idem,* pp. 76-35). În acest context abordează şi "etica grijii", ca model ce se opune "eticii drepturilor", specific masculină. Tensiunea dintre drepturi şi grijă este resimțită de femei, iar în culturile în care drepturile prevalează în fața grijii, femeile devin victime.

Reluând o tipologie elaborată de Joan Tronto, într-un studiu publicat în 1987 ("Beyond Gender Difference to a Theory of Care"), Mihaela Miroiu diferențiază cele două etici astfel:

- ***etica drepturilor*** este centrată pe *capacități morale* (învățarea principiilor morale), *gândire morală* (rezolvarea problemelor prin căutarea unor principii cu aplicabilitate universală), *concepte morale* (asumarea dreptății şi corectitudinii);

- etica grijii este centrată pe dezvoltarea dispozițiilor morale spre grijă, căutarea unor răspunsuri potrivite pentru cazuri particulare, asumarea responsabilităților şi relațiilor (**28**, p. 106).

Numai că Tronto nu consideră "etica grijii" specific feminină. În *Moral Boundaries* (1993), ea scrie: "asocierea grijii cu femeile este incorectă empiric şi istoric şi, totodată, este şi neînțeleaptă din perspectivă politică". Grija este paradigmatică pentru toate grupurile defavorizate şi "tocmai de aceea societatea o degradează ca importanță, ca să mențină puterea celor privilegiați" (*idem*, p. 109). Tronto distinge între două tipuri mari de teorii morale: *abstracte*, care constau într-un set de principii universalizabile şi imparțiale (de pildă, kantianismul şi utilitarismul); *contextuale*, care sunt subordonate nevoii de a descrie moralitatea, sensul vieții umane, educația spre virtute etc. Al doilea tip pare mai potrivit pentru aşa-numita "etică a grijii", căci "moralitatea este întotdeauna contextuală şi istorică, inclusiv atunci când pretinde că este universală" (*ibidem*).

Pentru cei interesați de această orientare teoretică este foarte utilă consultarea articolelor "epistemologie feministă" (Lorraine Code) şi "epistemologie morală" (Jonathan Dancy) din excelentul instrument de lucru care este *Dicționarul de filosofia cunoaşterii* (**29**, vol. I, pp. 314-320 şi, respectiv, 320-327).

Cititorul va sesiza uşor similitudinea dintre această abordare a moralității şi "abordările neriguroase" ale limbajului (*vezi* capitolul III, paragraful 1). În viziunea noastră, noua filosofie a ştiințelor, noua epistemologie, noua abordare a limbajului şi noua abordare a moralității comunică între ele, fiind solidare cu raționalitatea neliniară din noua dialectică a naturii. Împreună, ele formează o nouă paradigmă spirituală: cea a post-modernității.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Susanne K. Langer – *Philosophy in a New Key – a study in the symbolism of reason rit and art,* Cambridge, Massechusetts, Harvard University Press, 1942.

2. Geert Hofstede – *Managementul structurilor multiculturale. Software-ul gândirii*, Editura Economică, Bucureşti, 1996.

3. Dumitru Borţun – "Omogenizarea socială şi 'înflorirea personalităţii' ", în "*Revista de filosofie*", nr.5/1980.

4. K.R. Popper - *Societatea deshisă şi duşmanii ei*, vol.I – Vraja lui Platon, Humanitas, 1993.

5. Vasile Tonoiu – *Dialectică şi relativism. Ideea de referenţial*, Editura Ştiintifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

6. Vasile Tonoiu – *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

7. Vasile Tonoiu – *Omul dialogal. Un concept răspântie*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.

8. Vasile Tonoiu – *Dialog filosofic şi filosofia dialogului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

9. Vasile Tonoiu – *În căutarea unei paradigme a complexităţii*, Editura IRI, Bucureşti, 1997.

10. Angela Botez – "Le nouveau paradigme spirituel du XX-^{em} siecle", în "*Revue roumaine*", nr. 6-8/1992.

11. Angela Botez – "Naşterea paradigmei holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziţii ale filosofilor români", în "*Revista de filosofie*", nr. 1/1994.

12. Angela Botez – *Concepte integrative – antice, moderne, postmoderne*, Editura SEMNE, Bucureşti, 1998.

13. Ilie Bădescu – *Sincronism european şi cultură critică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.

14. Ion Ungureanu – *Idealuri sociale şi realităţi naţionale. Seriile constitutive ale sociologiei româneşti (1848-1918)*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

15. Grigore Georgiu – *Naţiune.Cultură.Identitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1997.

16. Thomas Kuhn – *Structura revoluţiilor stiinţifice*, Editura Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

17. Valentin Mureşan – *Evoluţie şi progres în ştiinţă*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

18. Ferdinand de Saussure – *Curs de lingvistică generală* (publicat de Charles Bally şi Albert Riedlinger), ediţie îngrijită de Tullio Mauro, POLIROM, Iaşi, 1998.

19. C. S. Peirce – *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.

20. Thomas Kuhn – "Noi reflecţtii despre paradigme", în *Tensiunea esenţială*, Editura Ştiintifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 334-359.

21. Edgar Morin – *La paradigme perdu: la nature humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1973.

22. M. Maruyana – "Paradigmology and its application to cross-disciplinary, cross-professional and cross-cultural communication", în "*Cybernetica*", XVII, 2/1974, pp. 136-280.

23. Michel Foucault – "Truth and Power", în vol. *20-th Century Political Theory* (ed. S.E. Bronner), New York, 1997.

24. George Soros – *Pentru o transformare a sistemului sovietic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

25. Virgil Nemoianu – *O teorie a secundarului*. *Literatură, progres şi reacţiune*, Editura Univers, Bucureşti, 1997.

26. * * * *Teorii ale limbajului - teorii ale învăţării. Dezbaterea dintre Jean Piaget şi Noam Chomsky*, Editura Politică, Bucureşti, 1988

27. Jean Piaget – *Biologie şi cunoaştere*, Editura Dacia, Cluj, 1971.

28. Mihaela Miroiu – *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

29. Jonathan Dancy, Ernest Sosa (ed.), *Dicţionar de Filosofia Cunoaşterii*, vol. I, II, Editura TREI, 1999, 2001.

V. CLIVAJE ÎN COMUNICAREA INTERIDEOLOGICĂ

1. FORMELE DE VIAȚĂ ŞI INTERESELE DE CUNOAŞTERE

Concluziile cercetărilor "neriguroase" din perimetrul filosofiei limbajului se regăsesc şi în alte tematizări ale filosofiei din a doua jumătate a secolului nostru, care pornesc din direcții diferite dar ajung la aceleaşi concluzii despre cunoaştere, limbaj şi comunicare.

Unul dintre cei mai importanți gânditori contemporani care au demonstrat existența unei condiționări lingvistice a cunoaşterii – inclusiv a cunoaşterii ştiințifice! – este Jürgen Habermas∗. Problema centrală a studiului său "Cunoaştere şi interes" (1968) este sensul conceptualizărilor din ştiințe; dezlegarea ei a evidențiat, totodată, existența unor "interese conducătoare de cunoaştere", adică a unor "orientări fundamentale" ce rezultă din "imperativele formei de viață socio-culturală legate de muncă şi limbă"; în interiorul "formei de viață" se stabilesc condițiile de obiectivitate ale experienței (**1**). Altfel spus, nu "experiența obiectivă" – definibilă în termenii pozitivismului – determină succesele în muncă şi comunicare, ci invers: "forma de viață" determină ceea ce se consideră, la un moment dat, obiectivitate.

Prin această răsturnare copernicană, Habermas deschide calea unei critici nimicitoare a teoriei neopozitiviste a ştiinței. Concepția pozitivistă considera drept model universal de obiectivitate cunoaşterea din ştiințele naturii, adică tocmai cunoaşterea care ignoră determinarea ei de către interese şi valori. În concluzie, ceea ce înaintaşii noştri considerau că reprezintă "cunoaşterea pură" nu este decât o cunoaştere cu o falsă conştiință de sine, o cunoaştere alienată. Habermas demonstrează că există o strânsă legătură între *sensul* enunțurilor şi *interesele de cunoaştere* – legătură ce se constituie în "condițiile reproducerii socio-umane a vieții" (**1**, pp. 121-143). Dacă afirmațiile lui Habermas sunt valabile pentru cunoaşterea ştiințifică, ele vor fi cu atât mai valabile pentru cunoaşterea comună şi pentru limbajele naturale. Din moment ce succesele noastre în muncă şi în comunicare nu sunt determinate de accesul la o pretinsă "experiență obiectivă", care ar fi comună tuturor culturilor şi tuturor oamenilor, dacă – aşa cum afirmă Habermas – obiectivitatea însăşi este definită în interiorul unor "forme de viață" diferite, înseamnă că nu există un limbaj neutru – "observațional", cum ar spune pozitiviştii – care să mijlocească traducerea unor limbaje în altele[1].

Or, după cum se ştie, pentru a avea loc o comunicare neproblematică (fără obstacole), este nevoie, în primul rând, de un *limbaj comun.* Dar "limbaj" nu înseamnă doar "vocabular"; el mai presupune *un anumit sens* atribuit cuvintelor, precum şi *norme specifice* de organizare a discursului[2].

∗ Jürgen Habermas (n. 1929) aparține generației de teoreticieni afirmați în anii '60 ai secolului trecut. A studiat filosofia, dreptul, literatura universală şi psihologia la Bonn şi Zürich; şi-a dat doctoratul în 1954, cu o teza despre Shelling. A fost profesor la Heidelberg, director al Institutului de cercetări sociale de la Frankfurt (după moartea lui Adorno), titular al catedrei de filosofie şi sociologie la Universitatea din Frankfurt; din 1971 este directorul Institutului Max Plank din Stranberg. Este considerat unul dintre cei mai importanți filosofi în viață şi unul dintre cei mai prolifici autori contemporani (în 1976, un biograf olandez înregistra 170 de lucrări publicate).

Există situaţii în care limbajul este comun şi vocabularele sunt diferite (de pildă, limbajul matematic exprimat în două limbi naturale), după cum există şi situaţii diametral opuse: *vocabular comun şi limbaje diferite*[3]**.** În situaţiile din prima categorie, problemele comunicării se rezolvă relativ simplu, prin apelul la dicţionar. Dacă doi matematicieni (să spunem, unul român şi altul englez) nu sunt vorbitorii aceleiaşi limbi naturale (nu utilizează acelaşi *vocabular*), problemele ce pot să apară sunt relativ uşor de rezolvat: se apelează la un translator şi, eventual, la dicţionar.

Situaţiile din cea de a doua categorie sunt cele mai nefericite, căci ele presupun două inconveniente majore ce se alimentează reciproc:

a) datorită *limbajelor diferite*, comunicarea (reală) este imposibilă;

b) datorită *vocabularului comun*, poate fi întreţinută – uneori, pentru mult timp – iluzia comunicării (reale).

În situaţiile din a doua categorie, sensul atribuit cuvintelor aceluiaşi vocabular diferă de la un interlocutor la altul (de la o cultură la alta). Când limbajele diferă, sunt posibile următoarele efecte:

i) în plan semantic avem un "dialog al surzilor" (ceea ce înseamnă că fiecare locutor decodifică mesajul celuilalt prin intermediul propriului limbaj, adică nu "aude" decât ceea ce gândeşte el însuşi, nu ceea ce gândeşte partenerul său de dialog);

ii) în plan psihologic avem o sursă de disconfort psihic, de lehamite şi, uneori, de exasperare (de unde şi tendinţa de evitare a contactelor cu Celălalt);

iii) în plan pragmatic avem o cooperare dissensuală şi, aproape întotdeauna, un prilej de conflict.

După cum se poate vedea, absenţa limbajului comun generează efecte inverse *comunicării***,** *toleranţei* şi *cooperării*. De altfel, istoria secolului XX ne învaţă un lucru simplu dar fundamental pentru condiţia umană: *"Câtă lipsă de comunicare, atâta violenţă!"*. Cât de dificilă este surmontarea acestui obstacol – absenţa limbajului comun - ne putem da seama dacă ne amintim că dezbaterile dedicate unei definiţii general-acceptabile a termenului "agresiune" folosit în documentele oficiale ale ONU au durat 30 de ani (1945-1975). Deşi se găsea în *vocabularul* tuturor interlocutorilor (statele membre ale ONU), timp de trei decenii termenul nu şi-a putut găsi un *sens genaral-acceptat* (adică o definiţie univocă – absolut necesară pentru definirea, în continuare, a termenilor de "agresor" şi "parte agresată").

Ni se poate replica, pe bună dreptate, că, în cazul evocat mai sus, sensul cuvintelor nu era determinat de "interese de cunoaştere" (în sensul dat de Habermas), ci de interese pur şi simplu, conştientizate şi verbalizate de interlocutori (interese economice, politice, geostrategice şi militare). Chiar dacă lucrurile stau aşa – şi în primul rând *aşa* stau –, nu putem exclude ipoteza că decuparea sensului de către fiecare locutor era guvernată, adesea, de "interese de cunoaştere", solidare cu "forme de viaţă" specifice, cu experienţe istorice diferite (de pildă, experienţa istorică a fostelor colonii *versus* experienţa istorică a fostelor metropole). Studii de lingvistică şi antropologie comparată ar pune în evidenţă, foarte probabil, şi acest determinism. Neavând acces la un astfel de program de cercetare, ne-am rezumat la o sumară analiză de caz pe terenul comunicării politice dintre români şi maghiarii din România (prezentată în *Anexa 3*). Terenul este propice, deoarece şi aici întâlnim adeseori presupoziţii "extracomunicaţionale" care pun în umbră sau elimină din discuţie ideea barierelor în comunicare, însuşi actul comunicării. Din partea românilor – presupoziţia că problemele de comunicare sunt un simplu paravan, în spatele căruia se ascund interese economice, politice şi geostrategice ale Ungariei sau ale altor forţe ostile României, iar din partea maghiarilor – presupoziţia lipsei de bună-credinţă şi de seriozitate din partea românilor, a unei deschideri "de tip modern" din partea acestora. De ambele părţi este presupusă, însă, *incompetenţa comunicaţională* a interlocutorului (atunci când nu se fac referiri exprese la o incompetenţă mai generală).

2. REFERENȚIALELE CULTURALE ŞI IDEOLOGICE

Într-un număr dublu din 1971 al lui "*Revue universitaire de Science Morale*", Ferdinand Gonseth∗ invocă un episod euristic trăit personal[4], care a intrat în dezbaterile dedicate problemei sub numele de "parabola brazilor înclinați" (*vezi* **10**, pp. 33-34). Prelucrând această experiență tulburătoare, Gonseth defineşte referențialul astfel: "figurație pe care şi-o face un subiect despre mediul său înconjurător. În raport cu această figurație, el va interpreta percepțiile sale, care au, astfel, valoare de figurație referită la un cadru – el însuşi figurație a situației. În general, acest cadru nu este resimțit ca figurație. Dimpotrivă, el ni se impune ca realitate" (*idem*, p. 32).

Conceptul lui Gonseth vizează un referențial *perceptiv***,** iar nu ideologic; *individual***,** iar nu colectiv. Importanța lui stă în capacitatea de a explica modul în care observațiile sunt pre-determinate[5], contribuind astfel la demolarea mitului pozitivist al unei "observații pur obiective". În continuare vom folosi noțiunea de referențial într-o accepțiune ideologică[6] şi colectivă.

Aşadar, prin *referențial cultural şi/sau ideologic* înțelegem ***un sistem de reprezentări şi atitudini fundamentale de a căror asumare nu suntem conştienți. Omul obişnuit nu le mărturiseşte, ci doar le urmează. Aceste reprezentări şi atitudini guvernează "în tăcere" orice cultură şi, implicit, orice ideologie***.

Cum este posibilă comunicarea între ideologii? Întrebarea este mai gravă decât pare, căci explicațiile convenționale ale "luptei ideologice", ele însele tributare unor referențiale ideologice, au produs răspunsuri prea "tari" la această întrebare. Ele se înscriu între o limită "de sus" (de pildă, "confruntarea între idealuri de viață") şi o limită "de jos" (la Lenin vom găsi afirmația că "în ultimă instanță, lupta dintre materialism şi idealism este o luptă între partide"; tot el a lansat, cu mult succes, formula "lachei ai imperialismului", ca indicativ pentru "ideologii burghezi").

Pentru a ne da seama de adevărata gravitate a întrebării de mai sus trebuie să ținem cont de faptul că diferența dintre două referențiale ideologice nu se reduce la re-interpretarea *aceloraşi fapte.* Cercetările de psihologie şi sociologie cognitivă, de lingvistică, de antropologie sau de semiotică au pus sub semnul întrebării existența unor "date stabile şi independente" în raport cu interpretarea (*a se vedea*, de pildă, **17**, **18**, **19**).

Prin trecerea de la un referențial la altul (atunci când aceasta are loc) se ajunge la observarea unor *fapte noi*; se deschide un nou "orizont de realitate" (Gonseth). Lucrurile se petrec ca şi cum s-ar trece dintr-o lume în alta. Conceptul de *referențial ideologic* ne ajută să descoperim şi noi un "fapt nou", care din interiorul altor paradigme teoretice nu se vede: deşi oamenii trăiesc în acelaşi

∗ Ferdinand Gonseth (1890-1975) este cunoscut ca inițiator al *idoneismului* (orientare metodologică în care este susținută "deschiderea la experiență" a reflecției filosofice). A urmat cursurile Şcolii politehnice federale din Zürich, secția de Matematică (1909-1914), iar în 1916 şi-a luat doctoratul cu o teză dedicată apolarității în matematică. A fost profesor la universitățile din Zürich şi Berna, precum şi la Şcoala politehnică federală din Zürich (1930-1960), unde a predat cursuri de matematică şi de filosofia științei; în 1960 s-a retras din activitatea didactică.

Principalele sale lucrări filosofice sunt *Filosofia matematicii* (1950*), Filosofia neoscolastică şi filosofia deschisă* (1954), *Metafizica şi deschiderea la experiență* (1960), *Problema timpului* (1964), culegerea de articole *Referențialul, un univers datorat medierii* (1975), precum şi antologia postumă de studii *Ştiință, morală şi credință* (1986). În România, promotorul operei lui Gonseth este filosoful Vasile Tonoiu, ale cărui însemnări stau la baza acestei prezentări (vezi "Opțiunea unei vieți şi viața unei opțiuni – Deschiderea la experiență", consistentul studiu introductiv la Ferdinand Gonseth, *Filosofia deschisă*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1995, vol. I, pp. 9-132).

univers fizic, ei trăiesc, totodată, *în lumi diferite.* Este vorba de un "diferenţial ontologic" specific lumii omului, poate adevărata notă specifică a acestei lumi în comparaţie cu lumea naturii non-umane. Nu este vorba de o idee cu totul nouă, ci de *o consecinţă* (poate ultima consecinţă logică) a unei aserţiuni vechi de când lumea: *omul se defineşte prin gândire şi limbaj*. Am văzut că producerea ideilor este pre-determinată de "tehnici" de problematizare ce diferă de la un orizont de viaţă la altul, iar limbajul este producător, păstrător şi transmiţător de experienţe contextuale.

Plurimondismul "congenital" lumii omului, definitoriu pentru ordinea umanului, nu se confundă nici cu monadologia lui Leibniz, care se vroia un principiu de ontologie generală, dar nici cu relativismul radical – şi, am spune noi, nedialectic, rezultat din contextualizarea şi istoricizarea neînfrânată a omenescului. Pentru a înţelege cum este posibilă comunicarea între subiecţi (persoane sau grupuri) care îşi asumă referenţiale diferite, trebuie să luăm în considerare următoarele:

i) adoptarea unui referenţial ideologic este *spontană*;

ii) ea nu depinde de opţiunea subiectului, fiind determinată de *poziţia subiectului în orizontul său de viaţă* şi de *raportul subiectului cu situaţia de ansamblu* (cu poziţia orizontului său de viaţă atât faţă de alte orizonturi de viaţă, cât şi în cadrul mai general al universului uman);

iii) schimbarea referenţialului ideologic este posibilă, dar numai cu condiţia *schimbării acestei poziţii şi a acestui raport*;

iv) în trecerea de la un referenţial ideologic la altul *se conservă anumite exigenţe inalienabile, necesare oricărei ideologii*[7];

v) înlocuirea succesivă a referenţialelor poate echivala cu *un progres în obiectivitate al cunoştiinţelor şi al evaluărilor* sau cu *un progres în adecvarea conduitelor* (deşi acest progres nu este nici liniar, nici fatal)[8].

În concluzie, impunerea unei idei se face întotdeauna *împotriva* altei (altor) idei, căci nu există subiect fără un referenţial ideologic deja constituit. De aceea, transferul unor idei dintr-o ideologie în alta presupune schimbarea referenţialului ideologic. Vom vedea, în continuare, că schimbarea nu înseamnă neapărat *înlocuire*; aceasta ar echivala cu impunerea unui referenţial în detrimentul altuia (ceea ce putem numi "imperialism ideologic").

Schimbarea referenţialului ideologic este posibilă numai dacă se operează (se petrece) o schimbare în raportul subiectului cu situaţia de ansamblu. La rândul ei, schimbarea acestui raport se poate realiza numai prin *schimbarea poziţiei subiectului în structura grupală a societăţii*: poziţia în cadrul grupului – pentru subiectul individual şi poziţia în structura socială – pentru subiectul colectiv. În continuare vom concretiza noţiunile de "poziţie" şi de "raport al subiectului cu situaţia de ansamblu".

Pentru individul concret, unic şi irepetabil, baza reală a ideologiei sale nu o reprezintă *praxisul în totalitatea sa*, într-un anumit moment istoric, ci o *anumită formă a praxisului* – concret-istoric determinată (concret-istoric delimitată). Baza reală a ideologiei sale va fi, de fapt, praxisul grupului de apartenenţă, tocmai acesta fiind motivul pentru care ideologia individului este supradeterminată de ideologia grupului său. Apartenenţa la un anumit grup social îi conferă individului un *anumit loc în ansamblul relaţiilor sociale*, ceea ce îl va obliga să decupeze din acest ansamblu un anumit set de relaţii. Acest set de relaţii vor face conţinutul *orizontului său de viaţă,* adică vor determina ansamblul experienţei sale de viaţă, circumscrisă sistemului de trebuinţe şi mijloacelor accesibile de satisfacere a acestora. Fiind legat de anumite nevoi şi interese, de anumite activităţi, având o anumită poziţie în asamblul vieţii sociale, grupul îşi va asuma un anumit referenţial ideologic. Individul împărtăşeşte atât orizontul de viaţă cât şi

referențialul cu ceilalți membri ai grupului din care face parte. Variațiile individuale depind de poziția în interiorul grupului.

Revenind la căile de schimbare a referențialului, vom arăta că prin "poziția" unui subiect colectiv înțelegem *orizont de viață*, iar prin "raportul subiectului cu situația de ansamblu", înțelegem locul lui în *ansamblul relațiilor sociale*. Referențialul acestuia poate fi schimbat, în primul rând, pe baza mutațiilor reale pe care evoluția istorică le poate introduce în orizontul de viață, deci asupra locului şi rolului unui grup în ansamblul relațiilor sociale.

Analizând funcționalitatea diferitelor grupuri sociale în ansamblul determinismului social global, dar şi în producerea esenței umane, Marx ajungea la concluzia că prin natura lor, clasele sociale sunt grupurile hotărâtoare şi într-un caz şi în celălalt - lucru istoriceşte confirmat, cel puțin pentru istoria modernă a Europei Occidentale[9]. De aceea, în concepția lui, ideologia indivizilor este determinată, în primul rând, de ideologia clasei din care fac parte: "Această subordonare a indivizilor față de clasă se dezvoltă totodată într-o subordonare față de tot felul de idei etc." (**24**, p. 155). Dar clasa nu este singurul factor care determină orizontul de viață, cum credea Marx. Acesta este conturat de intersecția unor factori extrem de numeroşi, dintre care unii sunt de mult depistați şi folosiți în cercetarea sociologică (epocă istorică, formațiune socială, clasă, popor, națiune, naționalitate, colectiv de muncă, profesie, tip de activitate, mediu de rezidență, sex, vârstă etc.), iar alții sunt atât de discreți, de infinitezimali, încât nu sunt încă detectați (şi probabil că nu vor fi niciodată); este vorba de elemente ale istoriei subiectului care rămân de cele mai multe ori nişte "necunoscute" chiar şi pentru acesta, dar care contribuie la "biografia" lui şi, prin aceasta, la constituirea unui anumit referențial.

Pentru a face mai accesibilă înțelegerii relația dintre orizontul vieții şi referențialul ideologic, vom evoca un exemplu oferit de Alexandru Valentin într-un studiu refereitor la propaganda ateistă (**25**, p. 6). Într-o discuție pe tema religiei între un țăran şi fiul său, proaspăt absolvent al unui institut de învățământ superior, cel dintâi a ripostat împotriva argumentelor ştiințifice astfel: "Da' ce, crezi că lumea asta este o ogradă fără stăpân?". Din acest exemplu se vede limpede că referențialul constituit pe baza relațiilor practice cu lumea înconjurătoare avea pentru țăran o putere mai mare decât principiile abstracte ale ştiinței. De ce erau acestea *abstracte*? (Căci abstracte erau *pentru el*, nu pentru cel care le folosea ca argumente; pentru acesta din urmă ele erau *concrete*, îi spuneau foarte mult, dădeau sens şi coerență tuturor credințelor sale). Desigur, țăranul nu era familiarizat cu activitatea de tip ştiințific, principiile acesteia fiindu-i străine şi apărându-i fără sens. Tatăl şi fiul se aflau în două referențiale diferite, sau, spus cu puțin curaj, *în două lumi diferite*.

După cum se vede, cu acest exemplu ne-am întors la un aspect esențial al problemei discutate, aspect care ni se pare crucial pentru o teorie unitară a comunicării eficiente: *plurimondismul ascuns al existenței umane*. Deşi aparent trăim în aceeaşi lume, unică şi unitară (şi din punctul de vedere al ontologiilor generale, chiar trăim într-o singură lume), practic[10] trăim în *lumi diferite*, care coexistă şi care comunică între anumite limite. De existența acestor limite ale comunicării dintre lumi va trebui să țină cont orice strategie eficientă de comunicare interculturală şi interideologică. Pentru înțelegerea intuitivă a modelului teoretic în care se întemeiază afirmațiile noastre, am construit modelul grafic pe care l-am denumit "Piramida pluralității" (vezi *Anexa 4*).

Ce trebuie să înțelegem prin *plurimondism* în contextul monismului nostru filosofic, şi ce implicații poate avea această idee filosofică la nivelul unei teorii a comunicării interideologice?

În primul rând, să precizăm că noțiunea de "plurimondism" pe care o propunem nu are nici o semnificație în cadrul ontologiilor *generale*. Totodată, ea poate fi o idee foarte fructuoasă într-o ontologie *regională* a umanului. Ea ar putea deschide încă o perspectivă românească spre

întemeierea unei astfel de ontologii regionale, complementară cu perspectiva axiocentrică (propusă la noi de Ludwig Grünberg - *vezi* **26**).

În al doilea rând, să încercăm să ilustrăm cât mai pe scurt această idee. Un anumit orizont de viaţă se caracterizează prin anumite *strategii de raportare practică la lume*, care sunt solidare cu anumite *strategii mentale şi lingvistice*, inalienabile raportării practice. (Să ne amintim că în practica lor materială oamenii produc nu numai bunuri şi relaţii, ci şi cunoştinţe despre acestea, *id est* structuri mentale şi lingvistice). *Tehnica de apropriere practică a realităţii inconjurătoare* se va reflecta întotdeauna într-o anumită tehnică de problematizare a acesteia. *Tehnica de problematizare* pre-determină implacabil sistemul problemelor, deci şi sistemul soluţiilor la aceste probleme. *Sistemul soluţiilor* reprezintă fie conţinutul unei *practici materiale* (întotdeauna determinată concret-istoric), fie conţinutul unei *ideologii* corespunzătoare acestei practici (idei, sentimente şi valori, convingeri etc.).

Aceste constante ale gândirii, în jurul cărora se constituie organizarea mentală, formează un referenţial; ele joacă rolul *verticalei* din parabola "brazilor înclinaţi". Dar referenţialul, tocmai prin natura sa, nu este perceput ca refernţial: el constituie *lumea subiectului*, pentru a cărei "naturalitate" acesta este în stare să-şi bage mâna în foc (unii s-au lăsat arşi pe de-antregul, pe rugurile Inchiziţiei sau pe mii de alte "ruguri" ce luminează istoria universală şi care au sancţionat nebunia de "a trăi pe altă lume" sau îndrăzneala necugetată de a pretinde că lumea lor este cea "reală"). Dacă nu dăm termenului de "lume" o semnificaţie metafizică (lucrul în sine, bază fixă şi neutră, principial anterioară şi exterioară intervenţiilor, construcţiilor şi interpretărilor noastre) şi vorbim despre "orizonturi de realitate" (Gonseth), aşa cum se constituie ele ca teatru al acţiunii, al percepţiei, al expeimentării şi enunţării, putem înţelege mai bine de ce un referenţial înseamnă o lume, de ce schimbarea referenţialului înseamnă schimbarea lumii. Schimbarea referenţialului îi obligă pe oameni să vadă realitatea cu un alt ochi, orientat într-o direcţie nouă. Prin analogie, se întâmplă aşa cum i se întâmplă studentului care, în urma unei ucenicii care îl profesionalizează, devine cartograf sau fizician. Privind conturul unei hărţi sau o fotografie luată în camera Wilson, el nu mai vede nişte simple linii pe hârtie, ci imginea unui teren – respectiv, înregistrarea unor evenimente subnucleare familiare. Aşa cum arată Francois Jacob referindu-se la istoria biologiei, când un grup de cercetători adoptă un nou referenţial, aceasta conduce la "reorganizarea sferei posibilului, la modificarea manierei de a privi lucrurile, la apariţia unei relaţii sau obiecte noi, adică la schimbarea ordinii în vigoare" (**28**, p. 34). Această idee poate fi ilustrată convingător cu ajutorul jocului "Unirea punctelor" (vezi *Anexa 5*), care ne arată cum schimbarea referenţialului transformă *imposibilul* în *posibil*, şi invers (fenomen valabil şi în cazul schimbării de paradigmă).

În măsura în care oamenii nu au acces la realitate decât prin intermediul referenţialului lor, se poate spune că după schimbarea referenţialului ei reacţionează la o lume diferită. Constituirea lumii ("a orizontului de realitate" ataşat *orizontului de viaţă*) are loc concomitent cu articularea unui *orizont cultural*, populat de paradigme, sub-paradigme şi meta-paradigme culturale, solidare, la rândul lor, cu *limbaje* specifice. Din acest tablou este imposibil de scos *ideologia,* principalul produs al paradigmelor culturale (într-un sens analog cu felul în care teoriile ştiinţifice sunt produsul paradigmelor disciplinare).

Diferenţele dintre două referenţiale ideologice nu sunt radicale. Ele au multe lucruri în comun. De pildă, o mare parte a vocabularului este comună; ceea ce va diferi însă este sensul care se atribuie termenelor acestui vocabular. Conform celebrei analize din *Manifestul Partidului Comunist* (**29**, pp. 50-55), în referenţialul ideologic al burgheziei şi în cel al proletariatului, termeni ca "proprietate", "libertate", "patrie", "familie", "educaţie" (precum şi alţii, invocaţi de Marx în alte locuri, cum ar fi "dreptate", "logic", "drepturile omului", "valoare", "bogăţie" etc.),

au *sensuri diferite*. Aceasta se datorează faptului că adepții celor două ideologii își desfășoară activitatea în *lumi diferite*, populate de entități și raporturi diferite[10].

De aici decurge o concluzie de mare importanță: ca și în cazul trecerii de la o paradigmă la alta, *trecerea de la un referențial ideologic la altul nu se poate face după metoda "pașilor mărunți", sub presiunea unor demonstrații logice sau sub aceea a unui discurs în limbaj neutru* (un astfel de limbaj nu există).

O altă concluzie este aceea că *utilizarea vocabularului noii ideologii nu este cu necesitate un indicator pentru asimilarea ideologiei respective*. Un pas necesar mai este și acela al traducerii noului limbaj, al folosirii lui ca "limbă maternă". Individul convertit ajunge să gândească și să acționeze în limba – până mai ieri – "străină". Bertrand Russel folosea o comparație similară: când am înțeles logica unei noi teorii, "este nevoie adesea de o muncă îndelungată și serioasă pentru *a-i avea asentimentul*. Trebuie să ți-o asumi, să dezrădăcinezi din spirit, una câte una, sugestiile eronate ale teoriilor false dar familiare, să cucerești această intimitate care ne permite, ca în cazul în care o limbă străină ne-a devenit foarte familiară, să gândim și să visăm în această limbă, iar nu să construim fraze în mod stângaci recurgând tot timpul la dicționar și gramatică" (**30**, p. 142).

Această concluzie merită cu prisosință a fi reținută, căci prea des utilizarea vocabularului și a ideilor "primite de-a gata" este luată ca indicator al eficienței comunicării interideologice. Acest fals indicator este contrazis în numeroase cazuri de atitudinile și comportamentul practic al indivizilor respectivi (a se vedea, de pildă, comportamentul politic al "noilor democrați" din România anilor '90 și în continuare).

Se poate întâmpla să-ți dai seama că ești câștigat prin persuasiune de partea noii ideologii, fără ca totuși să o poți interioriza și să te simți chiar în largul tău în lumea proprie pe care o "decupează", o "stilizează" și căreia îi dă coerență. În acest caz, alegerea pe plan intelectual a fost făcută, dar adevărata convertire nu s-a realizat. Poți chiar utiliza noua ideologie, dar o vei face ca un străin într-un cadru insuficient "naturalizat".

Pentru a da din nou un exemplu din istoria științei, așa s-a întâmplat cu mulți dintre savanții care au întâlnit pentru prima dată teoria relativității pe la mijlocul vieții lor. Le lipsea ansamblul deprinderilor de gândire și expresie pe care viitorii membrii ai grupului științific îl vor dobândi prin însăși formația lor. "Multe din ideile noi pot fi exprimate într-un limbaj nematematic – scria B. Russel –, dar ele nu sunt prin aceasta mai ușor de înțeles. Ceea ce se cere este schimbarea imaginii noastre asupra lumii. O schimbare asemănătoare cu aceea impusă de Copernic când a proclamat că Pământul nu este imobil… Pentru noi, astăzi, această ideee nu reprezintă dificultăți, deoarece noi am asimilat-o înainte ca deprinderile noastre mentale să fi fost fixate. La fel, ideile lui Einstein vor apărea mai ușor de înțeles generațiilor care vor fi crescut în mijlocul lor, în timp ce pentru noi un anumit efort de reconstruire imaginativă este inevitabil" *(ABC of Realativity*, 1925 – *apud* **28**, p. 79). Această mărturisire a lui Russel trebuie reținută măcar ca analogie, deoarece conține formularea alternativei la "metoda pașilor mărunți": *schimbarea imaginii asupra lumii.* Ea va figura printre concluziile acestui capitol: *nu se poate vorbi de comunicare eficientă între ideologii în absența efortului de a reconstrui imaginea despre lume a celor cu care comunicăm și, în aceeași măsură, de a ne chestiona cu responsabilitate propria noastră imagine despre lume.*

De altfel, toate marile ideologii care au traversat istoria Europei (creștinismul, renascentismul, iluminismul, liberalismul, fascismul sau comunismul) sunt solidare cu un anumit *Weltanschauung*. Grupurile care au trecut de la o ideologie la alta au suferit o modificare de *Weltanschauung*, datorită unui nou *referențial*, datorat unui nou *orizont de viață*, datorat, la rândul lui, unui nou *loc în societate* și unor *noi raporturi cu lumea omului* în totalitatea ei.

N O T E

1. Vorbind despre "tăietura epistemologică" realizată de Socrate (cel al lui Platon!) prin *maieutică*, Cassirer spune că acesta "pune o problemă cu totul nouă care nu poate fi rezolvată cu ajutorul modalităţilor noastre obişnuite de investigaţie" (**2**, p. 16). Trăsătura distinctivă a filosofiei lui Socrate nu este un nou conţinut obiectiv, ci *o nouă activitate şi funcţie a gândirii*: "Filosofia, care fusese concepută până atunci ca un monolog intelectual, este transformată într-un dialog. (…) Mai înainte, adevărul putea fi conceput ca un lucru gata făcut care putea fi înţeles printr-un efort al gânditorului individual şi (…) comunicat cu promptitudine celorlalţi. Dar Socrate nu a mai putut subscrie la acest punct de vedere (…). Adevărul este prin natura lui rezultatul gândirii dialectice. El nu poate fi gândit (…) decât printr-o constantă cooperare a subiecţilor în cadrul întrebărilor şi răspunsurilor adresate mutual. El nu este, prin urmare, asemenea unui obiect empiric; *el trebuie înţeles ca produsul unui act social* [*subl. ns.*, D.B.]" (*idem*, p. 17).

Această idee, pe care Cassirer i-o atribuie lui Socrate, va fi dezvoltată mai aproape de noi de Michel Foucault, în studiul din 1980 "Adevăr şi putere" (**3**), unde susţine teza că adevărul este *un produs* al societăţilor, al raporturilor de putere – inclusiv al "bio-puterii", care controlează corpurile umane (idee dezvoltată în *Istoria sexualităţii*). Căci puterea, spune Foucault, nu este doar constrângătoare, ci şi productivă: "ea produce plăcere, cunoaştere şi discurs" (**4**).

Existenţa unor concepţii diferite despre *adevăr* şi despre *criteriile* adevărului determină şi idealuri de ştiinţificitate diferite. Iată cum interpretează Cassirer "revoluţia copernicană" realizată de Socrate prin formularea principiului gnoseologic (dar şi ontologic) "*Cunoaşte-te pe tine însuţi!*": "De acum înainte, autocunoaşterea nu este privită ca un simplu interes teoretic; (…) ea este considerată obligaţia fundamentală a omului. Marii gânditori religioşi au fost primii care au inculcat această cerinţă morală. În toate formele superioare ale vieţii religioase, maxima 'Cunoaşte-te pe tine însuţi' este privită ca un imperativ categoric, ca o lege morală şi religioasă fundamentală" (**2**, p. 14).

Prin acest ideal de cunoaştere, care este totodată şi un ideal moral, Socrate apropia filosofia europeană de filosofia Orientului. Dacă pentru el "viaţa lipsită de această cercetare nu e trai de om" (*Apologia*), pentru gândirea orientală – spune Mircea Eliade – adevăraţii savanţi sunt cei "care dovedesc în acelaşi timp şi o serioasă viaţă socială ascetică şi morală, fundamentul *sine qua non* al adevăratei cunoaşteri" (**5**, p. 15). Idealul de savant sau de "spirit ştiinţific", unde Adevărul şi Binele se condiţionează reciproc, este solidar cu alte definiţii ale "ştiinţificităţii", deci ale *obiectivităţii*: "Pentru că în culturile extra-europene pot fi descifrate destule 'ştiinţe ale naturii' care, deşi fundamental deosebite de concepţiile noastre moderne, au totuşi, legile lor de creştere, criteriile lor de validitate, etc." (*ibidem*).

În *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (**5**), Mircea Eliade pledează nu numai împotriva *eurocentrismului* manifestat adesea de istoricii ştiinţei, ci şi împotriva *pozitivismului*, a epistemologiei sale care subîntinde ştiinţa modernă europeană: "Dar această înţelegere a 'ştiinţei naturii' este o cucerire recentă a spiritului omenesc. *Ea nu este nici absolută, nici universală* [*subl. ns., D.B.*]. Voim să spunem că au existat şi altfel de 'ştiinţe ale naturii' care nu s-au întemeiat pe criteriul cantităţii şi al măsurătorii. În cadrul multor culturi istorice s-a elaborat o 'ştiinţă a naturii' care nu are decât incidentale întâlniri cu conceptele ştiinţei europene.

Dacă pornim de la premiza că întregul corp de valori acordate naturii de către culturile extra-europene sunt superstiţii, şi ne interesăm cu precădere de acele fragmente care coincid întâmplător cu seria adevărurilor noastre ştiinţifice (adică justificate experimental) – facem o gravă greşeală de optică istorică" (*idem*, p. 12).

Pe aceeaşi linie au fost formulate poziţii şi mai radicale. Astfel, Leopold Sedar Senghor (**6**), după ce vorbeşte de "elemente de ştiinţificitate" prezente în culturile africane tradiţionale, ştiinţificitate bazată pe "participarea subiectului la obiect" (**6**, p. 173), contestă valoarea de ţel suprem al cunoaşterii atribuită de europeni *cunoaşterii obiective*: "avem mult respect pentru această concepţie ultraraţionalistă a activităţii generice şi a ultimului ţel al omului, chiar dacă această concepţie ar fi atee. Totuşi, nu o împărtăşim" (*idem,* p. 286). Valorizând mai mult o "cooperare care îmbogăţeşte reciproc", Senghor vede modelul pentru "activtatea generică a omului" în creaţia artistică (în sens larg).

După cum am văzut deja, adepţii abordărilor "riguroase" din filosofia limbajului rămân prizonierii unei viziuni asupra "ştiinţei" şi a "ştiinţificităţii" care-i determină să anatemizeze multe forme de cunoaştere, excomunicându-le din Cetatea Cunoaşterii Obiective. De pildă, cunoaşterea mistică nu poate intra în "forma canonică de cunoaştere", deşi în toate religiile mari ale lumii (iudaism, budism, confucianism şi creştinism), care propun ca ideal cunoaşterea-de-sine, aceasta are un rol fundamental, substituind aşa zisa cunoaştere "obiectivă" definită în termenii culturii (vest)europene. Celebra "Rugăciune a inimii" (sau *Rugăciunea lui Isus*) reprezintă, în creştinismul ortodox, o astfel de experienţă de autocunoaştere; fiind o "cale" strict individuală, ea este nu doar neglijată complet de teoria "ştiinţifică" a cunoaşterii, dar şi respinsă de ierarhii bisericilor ortodoxe (*vezi* **7**).

2. Normele specifice de organizare a discursului sunt nu numai de ordin retoric, cum s-ar putea crede, ci şi de ordin sociologic. În "Prelegerea inaugurală rostită la Collčge de France pe data de 2 decembrie 1970", publicată în română sub titlul *Ordinea discursului* (**8**), Michel Foucault inventariază procedurile prin care, într-o societate dată,

este controlată, selecționată, organizată şi redistribuită producerea discursului (**8**, pp. 15-23), dar şi aşa-numitele "proceduri interne", prin care un discurs realizează autocontrolul (*idem*, pp. 23-38).

3. Un caz limită al acestei situații îl reprezintă "limba de lemn", deoarece fenomenul se petrece *în interiorul aceleiaşi culturi*. Termenii folosiți de "limba de lemn" sunt aceiaşi cu ai limbajului comun, dar sunt re-definiți în cadrul referențialului ideologic dominant (**9**, p. 19).

4. Călătorind odată cu trenul, acesta s-a oprit înainte de Zürich, iar vagonul în care se afla Gonseth a rămas în dreptul unui grup de brazi. Aruncându-şi ochii pe geam, Gonseth vede stupefiat cum brazii, cu trunchiurile lor paralele, "păreau a bara oblic întreaga întindere a geamului". Apropiindu-se de fereastră, vraja s-a risipit: brazii erau verticali! Revine pe banchetă: brazii devin din nou oblici! Iluzia avea o explicație foarte simplă, dar lui Gonzeth i-au trebuit câteva deplasări între banchetă şi fereastră pentru a şi-o explica: terenul nu era orizontal; vagonul se oprise pe o porțiune de drum în pantă. Ceea ce în interiorul vagonului trecea drept *verticală*, era de fapt *oblică*. Compartimentul trenului funcționa, aşadar, ca *referențial* pentru interpretarea impresiilor venite din exterior.

Ceea ce l-a frapat în mod deosebit pe filosoful elvețian a fost modul brusc în care referențialul iluzoriu a făcut loc unui referențial mai conform cu realitatea. Vasile Tonoiu, care comentează episodul relatat de Gonseth (*conf.* **11**), apropie această experiență de altele analoage, la fel de spontane, sau de altele, cum ar fi cea a ochelarilor cu vedere răsturnată. Se pot stabili comparații şi analogii cu un mare număr de fenomene psihice, inclusiv cu fenomene de psihologie socială, precum şi cu numeroase fenomene de ordin cultural şi ideologic. Ni se întâmplă, de exemplu, ca aproape de la o zi la alta să putem judeca întrutotul altfel un ansamblu de probleme, o conduită sau un întreg set de valori, de idei etc. "În toate aceste experiențe pare a exista ceva care sugerează o schimbare de referențial" (**10**, pp. 33-34). Pentru o înțelegere mai exactă a valorii epistemologice pe care o acordăm "parabolei brazilor înclinați" este utilă o precizare: trenul în care se afla Gonseth oprise în acel loc (unde nu se afla nici gară, nici haltă) *pentru prima dată*; era o premieră în experiența de navetist a filosofului elvețian, care timp de mai mulți ani făcuse drumul dintre casă şi Şcoala Politehnică Federală din Zürich. Acest "fapt de viață" ilustrează un "fapt epistemic": existența unui *a priori* în experiența descrisă: *convingerea că trenul se află pe o porțiune de drum orizontală* (de unde şi raportarea la verticala compartimentului ca la o verticală absolută).

Din acest punct de vedere, experiența trăită de Gonseth seamănă cu experimentul ipotetic construit, în scopuri didactice, de primul sociolog american al cunoaşterii, Gerard de Gre (*vezi* **12**). El îşi imaginează că patru persoane stau în jurul unei piramide ale cărei fețe au culori diferite şi că fiecare vede doar latura aflată în fața sa. Dacă subiecților li se cere să spună ce culoare are piramida, ei au tendința să indice culoarea aflată în fața ochilor lor (*idem*, pp. 633-677). Subiecții pleacă de la presupoziția că experimentatorul nu le-ar pune o întrebare pentru care ei nu au mijloace să răspundă; *a priori*-ul poate fi formulat în următorul enunț: "*experimentatorul nu ar fi loial dacă mi-ar pune o întrebare la care nu am mijloace de a răspunde*". Este sigur că la o repetare a experienței, subiecții ar răspunde: "nu pot să ştiu până nu văd toate fețele piramidei", după cum nici Gonzeth, într-o a doua experiență similară cu prima, nu ar mai percepe brazii oblici.

Raymond Boudon (**13**) ar încadra ambele experiențe în categoria "*efectului de poziție*", pentru care oferă mai multe exemple. Redăm unul dintre ele pentru a ilustra cum un referențial, solidar cu o poziție privilegiată a subiectului, poate funcționa nu numai perceptiv, ci şi ideologic. Multe persoane sunt convinse că maşinismul generează şomaj. Într-adevăr, la nivelul întreprinderii, înlocuirea muncii umane cu producția mecanizată sau automatizată poate elimina locuri de muncă. Dar acest efect "local" nu este în mod necesar incompatibil cu un eventual efect "global" de sens opus: cum noile maşini trebuie să fie concepute, proiectate, fabricate, utilizate, întreținute, perfecționate şi înlocuite, şi cum ele duc la nevoia de alte maşini, complementare, introducerea lor poate să ducă, în plan global, la noi locuri de muncă, mai numeroase decât cele vechi, care au fost desființate. Dar efectul pozitiv (atunci când există) nu este vizibil decât la un nivel global şi abstract, cel al sistemului economic, în timp ce efectul negativ *poate* fi perceput la nivel local; el este uşor de observat printr-o experiență mentală simplă, cu condiția ca subiectul să fie ghidat de principiul "*pentru a determina dacă 'x este cauza lui y' să se observe dacă x este cauza lui y*" (principiu empirist a cărui formulare este atribuită, conform legendei, Sfântului Toma).

Credem că merită precizat: în "parabola brazilor înclinați" funcționează acelaşi principiu, dar formulabil într-o sintagmă puțin diferită: "*pentru a determina dacă 'x este y', să se observe că x este y*". Este suficient să înlocuim "planul local" de la Boudon cu compartimentul de tren al lui Gonzeth, iar "planul global" (sistemul economic) cu poziția de ansamblu a trenului (sistemul terestru), pentru a înțelege că cei doi autori vorbesc despre acelaşi lucru: *pre-determinarea percepțiilor* (în primul caz) *şi a ideilor* (în cel de-al doilea caz) *de poziția pe care subiectul cunoscător o are în raport cu "situația de ansamblu"*. După cum vom vedea imediat, această *poziție* nu este imuabilă. Subiectul din "parabola brazilor înclinați" a avut posibilitatea de a părăsi bancheta compartimentului şi de a se apropia de fereastră, lăsând "în spate" referențialul *local* şi intrând într-un nou referențial: unul *mai general*, în care brazii erau verticali.

De asemenea, poziția subiectului în "situația de ansamblu" nu se confundă cu un anumit statut social, deşi adeseori grupul de apartenență joacă rolul compartimentului de tren. Astfel, în exemplul lui Boudon, iluzia

"localistă" este împărtăşită de mai multe grupuri socio-profesionale (altfel spus, brazii se pot vedea oblici din mai multe compartimente). Iluzia determinată de "efectul de poziţie" nu aparţine doar muncitorilor concediaţi sau doar angajaţilor întreprinderii afectate. După cum observă Boudon, ea este împărtăşită şi de analişti, şi de oamenii politici: "mulţi analişti consideră şomajul ca un rău necesar, ce rezultă mecanic din 'progresul tehnic'. Acest argument este frecvent dezvoltat de conservatorii de dreapta şi de stânga. El este eficient, deoarece corespunde unei credinţe 'naturale'. Este, fără îndoială, suficient să evocăm cazul Japoniei sau al Elveţiei pentru a observa că o bună politică economică şi o politică de educaţie avizată pot duce la rate de şomaj extrem de scăzute, chiar într-o lume cu automatizare în plină dezvoltare. Dar 'evidenţa' conform căreia automatizarea 'desfiinţează locul de muncă' este prea puternică pentru a fi eliminată cu uşurinţă de aceste observaţii" (**14**, p. 586).

5. Ideea dependenţei percepţiei de probleme, teorii, educaţie, cunoştinţe anterioare etc. a fost elaborată pentru prima dată de N. R. Hanson (*Patterns of Discovery* – 1958) şi dezvoltată de Th. S. Kuhn şi P. K. Feyerabend. Pentru critica poziţiilor lui Kuhn şi Feyerabend faţă de procesul cunoaşterii, *vezi* Raymond Boudon (**14**, pp. 590-594). Pentru Boudon, teoriile celor doi ilustrează "un caz tipic bine cunoscut, desemnat în mod obişnuit prin expresia *paradoxul de compoziţie*" (*idem*, p. 593). Asupra "paradoxului de compoziţie" ne vom opri în paragraful VI.1., dedicat relativismului epistemologic şi cultural. Pentru o critică a "parcelizării ştiinţei" la Kuhn şi Feyerabend de pe poziţia unui "universalism 'blând', non-dogmatic, dar insinuant" (*vezi* Andrei Cornea - **15**, pp. 161-167). De asemenea, la Valentin Mureşan (**16**, pp. 70-74) se găseşte o anailză a ideii de "incomensurabilitate" la Kuhn şi Feyerabend, în contextul concepţiilor cu privire la evoluţia ştiinţei.

6. Termenul de *ideologie* a cunoscut atâtea definiţii şi utilizări, încât este necesară de fiecare dată precizarea sensului în care este folosit. La sfârşitul secolului XVII, Destutt de Tracy, Cabanis, Daunou se ocupau de studiul ideilor şi al originii lor. Pentru inventatorul termenului, ideologia era *ştiinţa formării ideilor* (Destutt de Tracy, *Élements d'idéologie*, 1801). În ceea ce priveşte cariera accepţiunii negative, tonul a fost dat de Napoleon, care îi numea pe gânditorii speculativi şi neproductivi cu un termen generic şi, totodată, peiorativ: *ideologi*.

La Marx (*Ideologia germană*, 1845), ideologia este definită ca *falsă conştiinţă*, în sensul că "în întreaga ideologie oamenii şi relaţiile dintre ei apar cu capul în jos, ca într-o *camera obscura*"; el explică procesul prin condiţiile de viaţă concret-istorice: "acest fenomen decurge în aceeaşi măsură din procesul istoric al vieţii lor, ca şi răsturnarea obiectelor pe retină din procesul nemijlocit al vieţii lor" (**20**, p. 22).

Viziunea lui Marx este preluată de Louis Althusser ("Marxism şi umanism", 1963), pentru care "Ideologia este (...) expresia raportului oamenilor faţă de 'lumea' lor, adică unitatea (...) raportului lor real şi a raportului lor imaginar faţă de condiţiile reale de existenţă. În ideologie raportul real este inclus în mod inevitabil în raportul imaginar: raport care *exprimă* mai curând o *voinţă* (...), chiar o speranţă sau o nostalgie, decât descrie o realitate" (**21**, pp. 59-60). Aşadar, în ideologie oamenii nu ar exprima raporturile reale cu condiţiile lor de existenţă, ci *modul în care trăiesc* aceste raporturi; spre deosebire de ştiinţă, care descrie şi explică raporturi *reale*, ideologia exprimă raporturi *trăite* (aici trebuie precizat că Althusser operează cu antinomia *cunoaştere-trăire*: fiind raţională, cunoaşterea poate fi obiectivă, în timp ce trăirea este întotdeauna subiectivă). Acelaşi aspect, iraţional şi fără funcţie cognitivă, este considerat esenţial şi de sociologi eminenţi care s-au ocupat de fenomen (Talcot Parsons, Raymond Aron, Edward Shils). Ei văd în ideologie o formă de "religie seculară": un amestec de fapte şi observaţii selecţionate în numele unei "cauze" şi de judecăţi pasionale cu manifestări de fanatism, aflate la antipodul luciditătii şi cunoaşterii obiective. Tot în direcţia explicării prin iraţional se plasează şi modelul semiotic al mecanismelor de formare a ideologiilor propus de Umberto Eco (**22**, pp. 366-378).

În prezentul capitol, termenul de *ideologie* este folosit în sesnsul său cel mai larg, cel de *"ansamblu de idei şi credinţe, valori şi simboluri, concepte şi coduri, stiluri mentale şi cognitive, reprezentări şi ritualuri prin intermediul căruia membrii unei comunităţi percep lumea şi prelucrează informaţia, se recunosc între ei şi se mobilizează în vederea acţiunii"*. Totodată, împărtăşim distincţia lui Karl Manheim între "ideologiile particulare" (specifice anumitor grupuri şi referitoare la un anumit domeniu al realităţii) şi "ideologiile totale" (specifice unei culturi şi referitoare la lumea în ansamblu - *Weltanschauungen*).

7. Se conservă, de exemplu, idealurile de "dreptate", "libertate", "egalitate", care trec, de-a lungul istoriei, dintr-o ideologie în alta sau pe care le găsim, la un anumit moment, în mai multe ideologii (inclusiv în ideologii concurente). Bineînţeles, aceste idealuri primesc "definiţii teoretice" diferite de la o ideologie la alta; dar în calitatea lor de *aspiraţii*, de *atitudini fundamentale*, funcţionează ca invarianţi în raport cu sistemul de transformări.

8. Faptul că înlocuirea unui referenţial ideologic cu altul nu reprezintă *întotdeauna* un progres în obiectivitate sau în adecvarea conduitelor este ilustrat de marea transformare care are loc, în zilele noastre, în fostele ţări comuniste; mai evident ca oriunde, acest lucru se manifestă în spaţiul ex-sovietic. În toate aceste ţări a avut loc schimbarea *poziţiei* unor subiecţi colectivi (grupuri) în *situaţia de ansamblu*, precum şi transformarea *raportului* lor cu această

situație. Au apărut noi referențiale ideologice, dar ele nu duc la progres în obiectivitatea cunoştiinţelor şi evaluărilor, nici la o adecvare mai înaltă a conduitelor sociale ale subiecților. Cazul României este elocvent din acest punct de vedere.

Singurul amendament care se poate aduce observației de mai sus este că societatea românească se află într-o stare de interregn: s-au schimbat *pozițiile* şi *raporturile* unor grupuri cu *situația de ansamblu*, dar încă nu s-au născut noi referențiale ideologice. Confirmarea acestei ipoteze ar explica actualul regres în obiectivitate şi adecvare, incoerența conduitelor subiecților unii față de alții, precum şi a conduitelor fiecărui subiect.

Dar ipoteza nu poate fi testată decât prin cercetări sociologice de mare amploare, pe care nu ştim cine ar fi interesat şi capabil să le finanțeze. Poate fi văzut, însă, volumul *România – starea de fapt* (**23**), unde se poate găsi una dintre puținele analize oneste ale societății româneşti de după 1989. Autorii folosesc conceptul de "societate de supraviețuire" prin intermediul căruia reuşesc să evite alunecarea în mitologia social-politică proprie perioadei de tranziție. Concluzia: actuala "clasă politică" nu are un referențial ideologic adecvat acestei perioade, de unde şi absența unei imagini a viitorului şi, implicit, a unui proiect. Efectul în planul realității: "achiziția de subdezvoltare" şi "consumarea viitorului".

9. Dar importanța acordată de Karl Marx claselor sociale nu se justifică pentru zone mari ale civilizației umane (de pildă, Orientul antic sau majoritatea societăților africane din cele mai vechi timpuri până astăzi); ipoteza lui Marx devine tot mai îndoielnică în condițiile societăților postindustriale – inclusiv societățile din Europa Occidentală, unde era valabilă la mijlocul secolului XIX).

10. Aici, cuvântul "practic" nu este o figură retorică. Când comunică, oamenii o fac tot aşa cum cheltuiesc banii; ei se angajează în schimburi de sensuri între culturi la fel cum schimbă lei contra dolari. Din punct de vedere practic, marea majoritate a oamenilor sunt interesați de cursul leu/dolar, iar nu de teoria monedei (deşi, dacă n-ar exista o teorie a monedei nu ar exista nici cursurile valutare).

Din perspectivă filosofică, problema crudială este aceasta: Care ontologii sunt *fundamentale* şi care sunt *de primă aproximație*, ontologiile generale sau cele regionale? Tradusă în termenii cursului nostru, problema se formulează astfel: *Unitatea lumii este realitatea fundamentală iar plurimondismul este de primă aproximație, sau invers – plurimondismul este fundamental iar unitatea este doar o primă aproximație în procesul de cunoaştere a lumii?*

În capitolul VII vom vedea că noile aliniamente ale ştiințelor fizico-chimice tind să confirme ideea de unitate a lumii, din moment ce tratează *nonseparabilitatea* ca realitate fundamentală. Deocamdată nu vom dezvolta această temă, dar ne facem datoria să semnalăm lucrarea unuia dintre cei mai importanți filosofi ai fizicii cuantice, David Bohm (1917-1992), intitulată *Plenitudinea lumii şi ordinea ei* (**27**); în ediția românească, ea este precedată de un excelent "Cuvânt înainte" semnat de H.-R. Patapievici. În concepția lui Bohm, orice teorie fizică trebuie să plece de la un concept primar de realitate fizică pe care el îl defineşte ca "plenitudine nefărâmițată" (*unbroken wholeness*). În fond, filosoful americano-britanic propune o soluție de natură ontologică pe care noi o considerăm "ultimul cuvânt" în materie de ontologie generală. După cum arată H.-R. Patapievici, "el încearcă să imagineze ontologia acelei lumi fizice care ar fi compatibilă cu (α) exactitatea mecanicii cuantice, (β) non-separabilitatea, dar şi cu (γ) cerința ca omul să-şi poată face o imagine plastic-intuitivă asupra obiectului pe care îl cunoaşte" (**27**, p.17).

De ce spunem că ideea lui Bohm cum că "elementul prim, fundamental al lumii trebuie să fie însuşi întregul" ne apare ca fiind "ultimul cuvânt" în materie de ontologie generală? Pentru că Bohm este singurul gânditor care a reuşit să meargă până la ultimele consecințe ale ştiinței contemporane, adică ale acelei ştiințe dezvrăjite, dezideologizate, emancipate de miturile, ticurile şi tabieturile mentale pozitiviste: "el este singurul care a înțeles să valorifice împrejurarea că teoria cuantică nu este neutră din punct de vedere filosofic" (*ibidem*).

11. Analiza din *Manifest* merge în direcția explicării sensului atribuit cuvintelor prin referențialul ideologic asumat; la rândul lui, acesta este explicat prin orizontul de viață. Marx şi Engels polemizează cu ideologii anticomunişti din perspectiva unui referențial pe care ei îl conştientizează, îl declară şi şi-l asumă, iar nu de pe o presupusă poziție "obiectivă", care s-ar dori "universal valabilă": "Dar nu polemizați cu noi apreciind desființarea proprietății burgheze prin prisma concepțiilor voastre burgheze despre libertate, cultură, drept etc. Înseşi ideile voastre sunt produse ale relațiilor burgheze de producție şi de proprietate, după cum şi dreptul vostru nu este decât voința clasei voastre ridicată la rangul de lege, o voință al cărei conținut este determinat de condițiile materiale de viață ale clasei voastre" (**29**, p. 5 4).

Pentru cine ştie că la Marx "material" are sensul de *obiectiv* ("independent de conştiința şi voința oamenilor"), iar nu de "economic" sau "financiar", este evident că autorii *Manifestului* au în vedere un anumit orizont de viață atunci când spun "condițiile materiale de viață". Atunci când vor să aducă în discuție *referențialul ideologic*, ei vor folosi expresia "concepție interesată", anticipând parcă teoria habermasiană a "intereselor conducătoare de cunoaştere". Iată cum descriu ei un referențial ideologic şi rolul acestuia de a bloca accesul la o cunoaştere dezideologizată (dezalienată): "Concepția interesată care vă face să transformați relațiile voastre de producție şi de proprietate – din

relații istorice, trecătoare (…), în legi eterne ale naturii şi rațiunii e comună tuturor claselor dominante dispărute. Ceea ce pricepeți când e vorba de proprietatea feudală, nu mai îndrăzniți să pricepeți când e vorba de proprietatea burgheză" (*ibidem*). În cuvintele lui Engels dintr-o lucrare ulterioară, morala ar fi următoarea: "oamenii văd în realitate numai ceea ce vor şi ceea ce pot să vadă".

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Jürgen Habermas – *Cunoaştere şi comunicare*, Editura Politică, Bucureşti, 1983.

2. Ernst Cassirer – *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

3. Michel Foucault – "Truth and Power", în vol. *20-th Century Political Theory* (ed. S.E. Bronner), New York, 1997.

4. Michel Foucault – Power/Knowledge. Selected interviews and other Writings, Panteon Books, New York, 1984.

5. Mircea Eliade – *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, ed. a II-a, Editura Moldova, Iaşi, 1991.

6. Leopold Sedar Senghor, *De la negritudine la civilizația universalului*, Editura Univers, Bucureşti, 1986.

7. * * * – *Meditații despre Rugăciunea inimii*, Editura Anastasia, București, 1997.

8. Michel Foucault – *Ordinea discursului.Un discurs despre discurs*, EUROSONG & BOOK, Bucureşti, 1998.

9. Sorin Antohi – "Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn", în Francoise Thom, *Limba de lemn*, Humanitas, Bucureşti, 1993.

10. Vasile Tonoiu – *Dialectică şi relativism. Ideea de referențial*, Editura Ştiintifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

11. Ferdinand Gonseth – *Le referentiel, univers obligé de médiatisation*, L'age d'homme, Laussanne, 1975.

12. Francois Chazel – "L'institutionnalisation de la sociologie de la connaissance aux Etats-Unis: l'apport de Gerard de Gre", în "*Revue francaise de Sociologie*", XXVIII, nr. 4/1987, pp. 633-677.

13. Raymond Boundon – *L'ideologie ou l'origine des idees recues*, Fayard-Le Seuil, Paris, 1992.

14. Raymond Boundon – "Cunoaşterea", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 555-600.

15. Andrei Cornea – *Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.

16. Valentin Mureşan – *Evoluție şi progres în ştiință*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

17. Raymond Boudon, Alban Bouvier, Francois Chazel – *Cognition et Sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

18. Raymond Boudon – *L'art de persuader – des idees fausses, fragiles ou douteuses*, Fayard, Paris, 1990.

19. Jean-Pierre Deconchy – *Psychologie sociale. Croyances et ideologies*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1989.

20. Karl Marx, Friedrich Engels – *Ideologia germană*, E.S.L.P., Bucureşti, 1956.

21. Louis Althusser - *Citindu-l pe Marx*, Editura Politică, Bucureşti, 1970.

22. Umberto Eco – *Tratat de semiotică generală*, Editura Stiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

23. Vladimir Pasti, Mihaela Miroiu, Cornel Codiță – *România – starea de fapt, vol. I, Societatea*, Editura NEMIRA, Bucureşti, 1997.

24. K. Marx, F. Engels – *Opere*, vol. 3, ed. a-II-a, Bucureşti, Editura Politică, 1962.

25. Alexandru Valentin – "Umanism şi religie", în *Preocupări privind educația materialist-ştiințifică a elevilor şi studenților*, volum editat de "Revista de Pedagogie", Bucureşti, 1979.

26. Ludwig Grunberg – *Axiologia şi condiţia umană,* Editura Politică, Bucureşti, 1972.
27. David Bohm – *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Humanitas, 1995.
28. Francois Jacob – *Logica viului*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972.
29. Karl Marx, Friedrich Engels – *Manifestul Partidului Comunist*, ed. a IX-a, Editura Politică, Bucureşti, 1969.
30. Bertrand Russell – *La methode scientifique en philosophie*, Paris, Payot, 1960.

VI. CONDIȚII DE REALIZARE A COMUNICĂRII INTERCULTURALE ŞI INTERIDEOLOGICE

1. CRITICA RELATIVISMULUI

Abordarea "postmodernistă" a cunoaşterii şi limbajului a avut darul de a induce în lumea specialiştilor un defetism fără ieşire cu privire la comunicarea interculturală şi un scepticism argumentat cu privire la posibilitatea comunicării, în general[1].

Dacă gândirea umană nu este universală în formele ei de manifestare, aşa cum credea Descartes şi cum postulează toți reprezentanții raționalimului clasic, cum pot găsi un limbaj comun posesorii diferitelor organizări mentale, purtătorii diferitelor paradigme culturale şi locuitorii diferitelor referențiale?

Dacă un limbaj neutru nu există, aşa cum credeau membrii Cercului de la Viena şi cum au susținut toți pozitiviştii, cum pot fi traduse limbajele diferitelor paradigme?

Aceste întrebări sunt legitime, atâta vreme cât reacția la descoperirea diferențelor istorice şi culturale este ea însăşi o reacție fatalistă. Dacă în fața ideii de paradigmă culturală ne mulțumim cu constatarea existenței incomensurabilității, intraductibilității şi, în final, a incomunicabilității, fără a căuta o soluție constructivă, vom cădea pradă fenomenului de modă intelectuală atât de bine descris de Raymond Boudon cu referire la reducția lingvistică: "în Parisul anilor şaptezeci erai considerat profund dacă declarai doct că societatea este un limbaj" (**3**, p. 17).

Tot el ne atrage atenția asupra relativismului care a cuprins ştiințele sociale în ultimile trei decenii şi asupra consecințelor teoretice ale acestuia: "Fără îndoială, ştiințele sociale au fost afectate mai mult decât altele de 'relativismul' ce se instalează tot mai ferm începând cu anii şaizeci: acesta transformă într-o quasicertitudine ideea că obiectivitatea este o iluzie şi că nu există, mai ales când e vorba despre fenomene umane, decât 'interpretări'. Acesta este probabil motivul pentru care (…) în sociologia contemporană nu găseşti cu uşurință teorii care să dea impresia că explică în mod convingător fenomene enigmatice" ("Introducere", *op. cit.*, p. 20).

Altfel spus, pericolul care ne pândeşte nu constă doar în degradarea gândirii noastre, în trivializarea demersului şi în abdicarea de la condiția de analişti lucizi – adică doar în împărtăşirea unei mode intelectuale. Pericolul mai constă şi în sterilitatea demersului teoretic, care ajunge să "ne confirme ceea ce credem sau ştim din totdeauna" (*ibidem*).

Referindu-se la principiul pluralismului paradigmatic, Boudon avertizează asupra fundăturii teoretice în care ne conduce acesta, precum şi la implicațiile sale filosofice: "Sloganul pluralismului cu orice preț este pe cât de facil şi superficial, pe atât de steril. El te duce foarte repede la acel 'totul e bun' adică, la urma urmelor, la scepticism" (**3**, p. 17).

Într-adevăr, unul dintre cele mai mari pericole care pândesc cultura europeană este scepticismul. Din păcate, critica pe care Boudon o face pluralismului cultural şi relativismului rezultat din aceasta nu e suficient de convingătoare. Argumentul cel mai tare împotriva "relativismului lui Kuhn şi Feyerabend" este aşa-numitul "paradox de compoziție". În ce constă el?

Fiind convins că atât Kuhn cât şi Feyerabend[2] sunt prizonierii unei "iluzii metodologice", Boudon consideră că "ei reifică momentanul în dauna procesului şi iau proprietățile

instantaneului drept proprietăţi ale procesului" (**8**, p. 593). În viziunea sociologului francez, "Faptul că nu există adevăr atâta timp cât durează polemica nu implică inexistenţa lui totală" (*ibidem*), iar această ipoteză (pe care noi o considerăm neconfirmată) îl face să considere "iluzia" kuhniană drept ilustrare a *paradoxului de compoziţie*. Termenul desemnează "acele situaţii în care un enunţ adecvat local este fals global sau reciproc (*cf.* exemplul mecanizării, care local desfiinţează locurile de muncă, iar global produce locuri de muncă). Lucrările lui Kuhn şi Feyerabend oferă astfel un exemplu remarcabil de paradox de compoziţie de tip *diacronic* (ceea ce este adevărat acum poate fi fals în timp şi invers)" (*ibidem*).

În aceeaşi manieră critică Boudon şi poziţia "antropologilor ştiinţei", care ajung la concluzia că "noţiunea conform căreia ar exista o realitate *out there* (în afară) este o simplă iluzie: 'faptele' sunt ceea ce savanţii consideră drept fapte" (*ibidem*). În final, Boudon îi vede pe Kuhn şi Feyerabend, precum şi pe "antropologii ştiinţei" în aceeaşi găleată, adică prizonierii aceleiaşi "iluzii metodologice": "prezenţa unui *a priori* deopotrivă implicit, putând fi considerat de la sine înţeles, şi totuşi încărcat de sens: singura realitate este aceea a momomentului" (*ibidem*). Raymond Boudon încadrează această iluzie în eroarea epistemologică pe care o numeşte *misplaced concreteness* (concretețe inoportună) şi care ar consta în faptul că "o certitudine hiperempiristă faţă de real produce o viziune deformată a realului" (*ibidem*). Faptul că astfel de erori epistemologice se produc adesea este indiscutabil. Dar este discutabilă încadrarea lui Kuhn, Feyerabend şi a "discipolilor lor" la capitolul "concretețe inoportună". Această încadrare contrazice flagrant constructivismul din opera celor doi autori.

Pe de altă parte, Boudon nu aduce nici un argument consistent în favoarea tezei sale conform căreia, *à la long* (de-a lungul istoriei ştiinţei sau în procesul istoric al cunoaşterii), s-ar impune existenţa adevărului sau a unei realităţi *out there*, că s-ar manifesta convingător un progres în obiectivitate. Cu formulări de genul: "Pare sigur că asemenea cazuri pot avea loc. Dar este absurd să pretindem că ele reprezintă regula" (*ibidem*), Boudon nu ne poate asigura împotriva relativismului şi scepticismului. Îl putem bănui şi noi, la fel de îndreptăţit, pe Boudon că introduce pe uşa din spate "un *a priori* deopotrivă implicit şi inocent". Din punct de vedere psihologic, ar fi mai confortabil să credem că incomensurabilitatea, intraductibilitatea şi incomunicabilitatea dintre paradigme "nu reprezintă regulă". Dar atunci când renunţăm la confortul psihic şi vrem să cunoaştem, avem pretenţia să înţelegem *de ce*: de ce "este absurd să pretindem că ele reprezintă regula"?

Episodul Boudon este instructiv din punct de vedere epistemologic. El ne dovedeşte că respingerea critică a relativismului "noii epistemologii" (post-structuraliste şi, mai *de plano*, post-pozitiviste) nu se poate realiza la nivelul sociologiei cunoaşterii[3]. Kuhn ne-a atras atenţia că o paradigmă este irefutabilă la nivelul cunoaşterii ştiinţifice; Boudon ne dovedeşte că pluralismul paradigmatic nu poate fi întors în direcţia "unităţii" nici măcar din perspectiva sociologiei cunoaşterii. Până la urmă, trebuie să constatăm că ne aflăm nu în faţa unei probleme "teoretice", ci a uneia "practice". Ca problemă practică o tratează şi Fred Casmir*.

* Fred L. Casmir este profesor în cadrul Departamentului de Comunicare de la Pepperdine University din Malibu – California, iar colaboratoarea lui, Nobleza C. Asuncion-Lande predă Comunicare interculturală la University of Kansas. Din raţiuni care ţin de "economia discursului", în continuare îl vom invoca doar pe Casmir, căruia îi atribuim paternitatea conceptului *a treia cultură*. În mediile academice din SUA, el este considerat un "guru" al comunicării interculturale.

2. A TREIA CULTURĂ ŞI SCHIMBAREA REFERENȚIALELOR

Problema depăşirii barierelor de comunicare, inerente pluralismului cultural, în direcția unei comunicări autentice este abordată ca problemă practică (deşi soluționată cu mijloace teoretice) de Fred L. Casmir şi Nobleza C. Asuncion-Lande. Venind dintr-un orizont de viață *sui generis*, cu un bagaj de experiență (inter)culturală pe care numai Statele Unite ale Americii îl pot oferi, cei doi autori publică, în 1990, studiul "*Comunicarea interculturală revizuită: conceptualizarea, construirea paradigmei şi abordările metodologice*" (**10**, pp. 278-309).

După ce face o recenzie a antecedentelor în teoretizarea comunicării interculturale, Casmir constată că trebuie să rețină cu titlu de inventar nu atât succesele teoretizării, cât eşecurile şi incertitudinile pe care aceasta le-a lăsat în urmă. Unghiul din care Casmir atacă problema este cel al respingerii dominației/aservirii culturale; el încearcă să găsească oportunitățile pentru dezvoltarea mutuală a unor culturi aflate în interacțiune proximală, cum sunt cele ce conviețuiesc în societatea americană[4].

Noutatea pe care o aduce Casmir stă în faptul că modelul său analitic este formulat în termenii paradigmei "şi-şi"; prin aceasta, el depăşeşte limitele tot mai evidente ale *multiculturalismului* şi *interculturalismului*, curente de gândire pe care mulți autori le consideră "ultimul cuvânt" al abordărilor postmoderne, democratice şi decentrate (eliberate din capcana etnocentrismului – respectiv, a eurocentrismului). În viziunea noastră, multiculturalismul şi interculturalismul (în care vedem "cântecul de lebădă" al multiculturalismului) rămân prizonierii paradigmei lui "sau-sau", pe care o considerăm a fi co-generatoare a conflictelor identitare ce au traversat istoria de până acum (inclusiv istoria Europei)[5].

Am văzut, de-a lungul cursului, că o serie de abordări de până acum nu au oferit soluții practice pentru depăşirea barierelor în comunicare şi a surogatelor de comunicare interculturală (de pildă, "dialogul surzilor"). Dacă aceste abordări nu vor fi ele însele depăşite, multe obiective politice dezirabile vor rămâne simple aspirații; de pildă, unificarea culturală a Europei în termeni democratici, adică în afara paradigmei "dominație-aservire", apare ca o enormitate. Când spunem că acest obiectiv este o "enormitate" vrem să spunem nu că ar fi o imposibilitate, ci că se află la *granița dintre posibil şi imposibil*. Dar, aşa cum iarăşi am văzut, schimbarea paradigmei poate preschimba posibilul în imposibil, dar şi invers: *poate transforma imposibilul în posibil*. O astfel de paradigmă credem că putem "citi" în teoria lui Casmir. Principala concluzie a analizei sale este că, datorită capacității de a sintetiza, capacitate specific umană, este posibilă construirea unor situații concret-istorice în care comunicarea interculturală să devină autentică, să nu se reducă la un simplu import/export de tehnologie. Astfel de situații sunt descrise cu ajutorul conceptului de "a treia cultură"[6] .

2.1. Conceptul de "a treia cultură"

Deşi pornesc de la percepții şi comportamente diferite, uneori chiar opuse, indivizii ce aparțin la două culturi îşi creează, prin interacțiunea lor, un cadru unic pentru această interacțiune. În urma co-joncțiunii celor două culturi se naşte o a treia cultură, mai cuprinzătoare decât cele originare, care va fi împărtăşită de ambele părți (de indivizii proveniți din cele două culturi).

În cadrul celei de-a treia culturi, cele originare pot comunica între ele mai eficient decât atunci când lipseşte o a treia cultură. Astfel, cea de a treia cultură nu este un simplu rezultat al fuziunii dintre două sau mai multe entități, ci produsul "armonizării" reciproce a acestora, care devin

componentele unui întreg coerent. De aceea, studiul separat al culturilor originare nu ne va releva regulile de bază ale comunicării din cadrul celei de-a treia culturi.

Casmir caracterizează cea de a treia cultură ca pe o "subcultură de situaţie", în cadrul căreia persoanele aflate în interacţiune îşi pot ajusta comportamentul temporar atâta timp cât încearcă să atingă scopuri comune. În cadrul eforturilor comune, de adecvare reciprocă, indivizii *acumulează o experienţă a aspectelor comune*, care ulterior le poate servi ca punct de pornire pentru noi interacţiuni.

După Casmir, la a treia cultură nu se ajunge nici prin perfecţionare spirituală, nici doar pe calea educaţiei (deşi educaţia poate sprijini acest proces, iar rezultatul lui poate fi văzut ca o perfecţionare spirituală). La a treia cultură se ajunge *în mod necesar* sub presiunea unei situaţii *obiective* şi *constrângătoare*: situaţia în care persoane nesimilare din punct de vedere cultural sunt constrânse să contribuie la îndeplinirea unor sarcini asupra cărora au căzut de acord că trebuie îndeplinite.

Casmir avansează, cu titlu de presupuneri, câteva trăsături caracteristice ale celei de-a treia culturi:

1. *Este deschisă.* Ea este capabilă să absoarbă noi elemente şi, concomitent, să se dezvolte.

2. *Este expansivă.* Îşi poate lărgi graniţele contextuale, fiind în stare să includă noi situaţii de comunicare (individuale, organizaţionale, instituţionale sau mediatice).

3. *Este sensibilă la provocări.* Răspunde la noi solicitări provenite din ajustările şi reajustările continue, necesare pentru alinierea percepţiilor şi aşteptărilor participanţilor (atât ale unora cu privire la alţii, cât şi ale ambilor referitoare la situaţia care îi obligă la colaborare şi comunicare interculturală).

4. *Este orientată spre viitor.* A treia cultură marchează mai degrabă începutul decât sfârşitul unei întreprinderi comune. Orientarea spre viitor determină atitudini anticipative (raportate la eventualitatea unei situaţii şi a unei comunicări sporite).

O conceptualizare a ideii de "a treia cultură" ar trebui să includă trei niveluri de analiză:

i) comunicarea individuală,

ii) comunicarea organizaţională,

iii) comunicarea mediatică.

i) Perspectiva filosofică şi psihologică pe care individului şi-o formează în a treia cultură depăşeşte limitele culturii sale de proveniență. Acest individ, produs al "sinergiei culturale", a fost surprins de mai multe conceptualizări[7]. Ele se referă la o persoană a cărei identitate este fondată pe *diversitatea* şi *universalitatea* formelor culturale şi a condiţiilor de viaţă umană. Ea este devotată prezervării diferenţelor fundamentale, dar se dedică şi descoperirii de similarităţi esenţiale, care îi îmbogăţesc relaţiile interpersonale. O astfel de persoană, spune Casmir, "are abilitatea de a-şi suspenda identitatea culturală, astfel încât să creeze noi forme de realitate, bazate pe diversitatea umană şi pe imprevizibilitatea evoluţiei umane" (**10**, p. 295).

Un astfel de individ va servi drept legătură, facilizator şi catalizator pentru schimburile dintre culturi. El devine un gardian al fluxului de comunicare interculturală, un translator al mesajelor expediate şi un interpret al celor primite. Mentalul său se caracterizează prin *flexibilitate cognitivă, sensibilitate culturală, realism faţă de valorile şi atitudinile culturale, înţelegere empatică şi spirit inovator.*

Astfel de atribute individuale sunt, totodată, *premise* ale comunicării interculturale efective, precum şi *factori stimulatori* pentru contactele şi schimburile transculturale.

ii) La nivelul comunicării organizaţionale, exemplul cel mai bun este familia americană, care îl pregăteşte pe copil pentru viitoarele interacţiunii transculturale (de pildă, pentru căsătoria cu un partener care are un alt bagaj cultural). Familiile multiculturale conduc adesea la construirea unei *"a treia culturi familiale"*. Dacă cei doi soţi au fost pregătiţi pentru o relaţie interculturală, ei

sunt tentați să-şi creeze propriile tradiții, sisteme de valori, moduri de operare şi structuri de interese – toate, bazate pe unele componente similare, dar şi pe foarte multe componente diferite. Acest mod de dezvoltare culturală se transmite, de regulă, copiilor[8].

Dar familia nu este singurul exemplu semnificativ: în ultimele două decenii, o serie de autori au relevat în studiile lor faptul că organizațiile se angajează în activități şi îşi organizează comportamentul într-un mod foarte apropiat de cel al culturilor "naturale".

Deşi aceşti autori tratează organizațiile ca pe niște culturi[9], ei nu oferă soluții convingătoare la problemele ce apar atunci când mai multe organizații sunt obligate să interacționeze în acelaşi spațiu, aflându-se în competiție pentru aceleaşi resurse limitate.

iii) Înțelegerea comunicării interculturale presupune abordarea unor fenomene cum sunt *comunicarea*, *puterea*, *formarea statului*, dar şi înțelegerea modului în care aceste fenomene se interrelaționează.

Innis (**12**) a încercat să clarifice rolul comunicării şi al modelelor economice în dezvoltarea diferitelor imperii, bazându-se pe analiza modului de folosire a limbajului şi a *mass media* într-o cultură. McLuhan (**13**, **14**) a preluat aceste subiecte de la mentorul său, dar s-a lăsat fascinat de abordarea tehnologică a comunicării interculturale.

Conceptul de "sat universal" ocoleşte problematica celei de a treia culturi (posibilitatea, necesitatea şi modalitatea de realizare a acesteia). Opera lui McLuhan sugerează că inovațiile tehnologice vor rezolva toate dificultățile comunicării interculturale (şi internaționale). Această idee a fost atacată de autori care criticau determinismul tehnologic[10] (Benson – **15,** Clegg şi Dunkerby – **16**, Giddens – **17** şi Hawes, **18**).

Singurul care a abordat, în anii '60 şi '70, problema interculturalității din altă perspectivă a fost Ong (**19**, **20**), care a explorat mai îndeaproape relațiile dintre limbaj, specificul oralității, alfabetizare şi "cea de-a doua realitate" (sintagmă care se referă la *mass media* electronice) – pe de o parte – şi schimbările culturale sau schimbarea societății – pe de altă parte.

Analize mai recente ajung la concluzia că schimbările tehnologice contemporane, cu impact asupra *mass media* duc spre o "privatizare" a vieții în detrimentul interacțiunii sau spre răsturnări culturale majore. În cartea sa din 1985, *No Sense of Place / Fără simțul locului* (**21**), Meyrowitz insista, cu referire la SUA, asupra unor mari schimbări culturale datorate *mass media*: ele au sfâşiat cortina dintre scenă şi culise (în sensul lui Goffman, **22**, **23**). Meyrowitz arată că nu mai avem o înțelegere a locului nostru specific în timp şi spațiu – implicit, nu mai există o "cunoaştere privilegiată". Indiferent de vârstă, sex, educație, oricine poate şti aceleaşi lucruri în acelaşi timp, doar stând în fața televizorului.

Mass media creează iluzia de interacțiune, când, de fapt, publicul nu are decât o alternativă: să accepte sau să refuze. Ori de câte ori sunt utilizate *mass media*, şansa dezvoltării unei a treia culturi este mai scăzută în raport cu şansele care există în familii sau culturi tradiționale. *Mass media* înlocuiesc vechile autorități cu altele noi, fără ca acceptarea acestora să fie argumentată. Instituțiile *mass media* le dau girul de autoritate unor persoane în funcție de poziția acestora în cadrul acestor instituții, exact cum procedau fostele case regale (Jamnson, 1985). Noii "mari preoți" amenință cu "distrugerea noii lor culturi" dacă nu vor fi protejați în fața "duşmanilor neprincipali".

Modelul folosit de *mass media* în ceea ce priveşte organizațiile industriale este unul *de confruntare şi înlocuire*, de distrugere a vechii culturi în numele unui "mai bine" care este definit întotdeauna de către cei puternici. Astfel de strategii sunt interpretate deseori ca "acte imperialiste", "construire de imperii" etc. *Strategiile de înlocuire* sunt foarte asemănătoare cu cele de cucerire, utilizate în trecut, chiar dacă par mai subtile. De altfel, ele nici nu pot trece neobservate, din moment ce apar tot mai mulți agenți de control ai schimbării culturale.

Aceste strategii ocolesc calea mai dificilă: cea a construirii celei de-a treia culturi. De pildă, în India, birocraţia este, pur şi simplu, birocraţia britanică (colonială), fiindcă modalitatea britanică de funcţionare culturală este singara care poate înmănunchia multitudinea de culturi din statul modern Indian. Hulita "moştenire colonială" substituie cea de a treia cultură, care încă nu a fost construită.

Situaţia e similară cu cea din SUA, unde se încearcă redefinirea rolurilor culturale ale bărbaţilor şi femeilor. Scopul multora dintre cei preocupaţi de această problemă este "egalitatea cu bărbaţii" – egalitate bazată pe un sistem de valori elaborat de bărbaţi. Nici o mişcare de manifestare a femeilor nu şi-a propus, până acum, construirea unei a treia culturi, ca punct de pornire în lupta pentru emancipare. În opinia noastră, un astfel de ţel ar fi mult mai neliniştitor pentru bărbaţii "sexsişti" şi, în general, pentru toţi "conservatorii", căci el ar presupune o *redefinire culturală a întregii societăţi*, ceea ce ar echivala cu schimbarea ordinii în vigoare, cu o revoluţie socială.

Scopul celei de a treia culturi nu este, însă, de a modifica raporturile de dominare şi control în favoarea celor dominaţi, ci un scop *mutual benefic* – sporirea controlului asupra mediului şi a încrederii reciproce. A treia cultură favorizează o continuă creştere, cu minimum de efort şi de confruntare, căci până acum, efortul depus în confruntarea *cu ceilalţi* a fost mult mai mare decât efortul depus în confruntarea *cu problemele* (materiale, intelectuale şi spirituale). De aceea, problemele continuă să existe – atât în noi şi între noi, cât şi în jurul nostru.

Considerăm că analiza atentă a celei de-a treia culturi, a *raţiunii-de-a-fi a acesteia*, este foarte importantă pentru dezvoltarea umanităţii. Ea devine o problemă presantă tocmai datorită faptului că a început să fie conştientizată importanţa majoră a importului/exportului cultural. Pe de o altă parte, acest proces este perceput ca "viol cultural" (*vezi* filmele companiei Walt Disney), pe de altă parte, reacţia indusă de această percepţie poate să ducă fie la conflicte majore (*vezi* Războiul Golfului sau intervenţia NATO în Iugoslavia), fie la strategii nebuneşti, inspirate de teama în faţa "imperialismului cultural" (*vezi* "revoluţia culturală" a lui Mao, naţionalismul antioccidentalist al lui Ceauşescu sau terorismul de inspiraţie islamică, îndreptat împotriva aceluiaşi "Occident expansionist"). În viziunea noastră, aceste efecte sunt produsul întâlnirii dintre o prezenţă şi o absenţă: prezenţa ideii de "determinism cultural" şi absenţa ideii de "a treia cultură" – implicit, a efortului constructiv pe care această idee îl induce şi îl presupune.

O altă *raţiune-de-a-fi* a celei de-a treia culturi vine din marele său potenţial de dezvoltare. Lipsa unui efort constructiv în scopul unei comunicări autentice între culturi este una dintre sursele subdezvoltării. După cum arată Brishin (1981), organizaţiile care cheltuie milioane de dolari pentru a trimite oameni la specializare în străinătate nu şi-au dezvoltat strategiile şi mijloacele pentru valorificarea experienţei celor întorşi acasă. În lipsa strategiilor de reintegrare (care ar presupune re-organizări instituţionale), cei întorşi nu-şi pot valorifica noua cunoaştere şi nu-şi pot impune noile valori profesionale. Este una dintre cauzele "exodului de creiere" din lumea a treia: cei întorşi acasă se reîntorc în Occident, ceea ce păgubeşte încă o dată ţările în curs de dezvoltare (Glaser, **24**). O respingere similară resimt şi americanii de culoare care încearcă să se "repatrieze" (Gudykunst şi Kim, **25**).

Se poate afirma, totuşi, că evoluţiile economice şi politice ale lumii de azi merg în direcţia impunerii strategiilor pentru a treia cultură. Semne există, spre deosebire de primii misionari creştini, misionarii de astăzi ai Occidentului nu mai sunt vârful de lance al unei comunicări univoce, ci al eforturilor de dezvoltare şi implementare a unor modele interacţionale, bazate pe respectul faţă de tradiţiile culturale locale, deşi sunt dornici să implementeze anumite schimbări (Richardson, **26**). Americanii folosesc, pentru medierea negocierilor cu concernele japoneze, cetăţeni americani de origine japoneză, la a doua sau la a treia generaţie. Ei sunt consideraţi "intermediari naturali", iar noi îi putem privi ca pe nişte exponenţi ai celei de a treia culturi. Purtători ai unei a treia culturi sunt şi antropologii şi etnografii, care în lipsa acesteia nu ar putea

cerceta o cultură diferită. Dar ei au probleme de comunicare cu acei colegi ai lor care nu au o experiență interculturală (*vezi* Clifford şi Marcus, **27**).

Toate aceste experiențe conduc la concluzia că *strategiile de înlocuire* nu sunt productive, că ele duc la eşecuri în comunicarea culturală, la efectul de respingere şi chiar la conflicte. Experiența Bisericii Catolice sau cea a Organizației Națiunilor Unite (*vezi* Magee, **28**) este utilă în studierea obstacolelor de comunicare şi poate fi o bună bază pentru teoria celei de-a treia culturi.

Din dezvoltările lui Casmir şi din analizele prilejuite de ele se desprind nu numai concluzii, ci şi întrebări:

1. Este posibil şi necesar să se elaboreze *un cod etic* al comunicării interculturale?
2. Care ar trebui să fie *scopurile cercetării* comunicării interculturale?
3. Cum trebuie să abordăm *în mod practic* comunicarea interculturală, având în vedere că o comunicare etică şi eficientă depinde de toți participanții la o cultură (nu doar de reprezentanții ei)?
4. Are cineva dreptul de a-şi impune propriile *standarde de comportament comunicațional***,** dacă ținem cont de faptul că schimbarea comportamentului comunicațional înseamnă schimbare culturală (şi echivalează cu un "viol cultural")?

Întrebările de mai sus sunt vitale pentru o posibilă teorie a comunicării interculturale sau, altfel spus, pentru o eventuală teorie unificată a comunicării, care să pună în evidență condițiile de posibilitate ale unei comunicări în acelaşi timp eficiente şi etice. Ele nu sunt inocente din punct de vedere epistemologic, căci se ridică în interiorul unei paradigme teoretice în care presupozițiile "abordărilor riguroase" sunt părăsite. În interiorul idealului hilbertian de inteligibilitate, în paradigma pozitivistă, posibilitatea unei teorii *generale* a comunicării părea indiscutabilă. Articularea ei era considerată o chestiune de timp.

În contextul epistemologiei post-pozitiviste, al pluralismului cultural şi al relativismului ce rezultă din teza incomensurabilității paradigmelor culturale, răspunsul la întrebările de mai sus depind de soluția la dilema fundamentală: *este posibilă construirea unor standarde comunicaționale transculturale, a unui cod transcultural al comportamentului comunicațional?*

Dilema comunicării interculturale este *pendent*-ul dilemei fundamentale a pluralismului paradigmatic: *este posibilă o "paradigmă transparadigmatică"?* Dilema epistemologică evocă paradoxul lui Cantor: "o paradigmă a tuturor paradigmelor" echivalează, cel puțin analogic, cu "mulțimea tuturor mulțimilor". Altfel spus, este greu de conceput un cod al comportamentului comunicațional care să nu fie tributar unei anumite culturi. Implicit, impunerea unui astfel de cod tuturor culturilor – plecând de la ipoteza că ar fi posibilă o astfel de impunere (cel puțin unor reprezentanți ai celorlalte culturi) – ar echivala cu un act de "imperialism cultural".

Această percepție este însoțită de sentimentul evidenței doar în paradigma clasică, unde culturile sunt considerate în obiectivitatea lor, ca exterioare, imuabile şi scoase din contextul comunicațional. Ideea celei de *a treia culturi* are meritul de a anunța o nouă paradigmă, în care participanții la comunicare sunt constrânşi să se angajeze la îndeplinirea unor sarcini comune, fiind obligați să-şi adapteze referențialele mutual şi "din mers", în chiar procesul comunicării. Descriptivismul plat, constatativ şi contemplativ al "multiculturalismului", precum şi activismul idealist şi utopic al "interculturalismului" sunt depăşite concomitent prin elaborarea unei viziuni în care subiectul uman (individual sau colectiv) poate construi un edificiu transcultural, o "casă comună" în care comunicarea să poată fi eficace şi eficientă. Într-o astfel de paradigmă, nu se mai pune problema ca unul dintre subiecți să elaboreze un cod comunicațional, ca o cultură sau alta să-şi impună propriile standarde comunicaționale. Aceasta de vine o falsă problemă!

În situația constrângătoare a "sarcinii comune", codul şi standardele se nasc de la sine, în însuşi procesul comunicării. Rolul specialiştilor în comunicare (academicieni, cercetători sau lucrători din câmpul comunicării sociale) este de a facilita ajustările reciproce ale culturilor aflate

în situația "sarcinii comune" (Casmir), de a înregistra progresele obținute şi de a-i ajuta pe participanți să le conştientizeze. Asumarea conştientă a noilor standarde reprezintă o bază de plecare pentru noi ajustări reciproce – şi aşa mai departe, într-un proces în care comunicarea a fost deblocată.

Nu trăim, oare, o epocă în care tot mai multe culturi sunt aduse în situația "sarcinii comune"? Ce reprezintă, de pildă, Uniunea Europeană?

Din momentul în care ne plasăm în noua paradigmă, întrebările sunt altele – mai puțin încărcate teoretic şi cu răspunsuri mai uşor de găsit:

1. Cum definim *competența* în comunicarea interculturală, într-o lume tot mai interdependentă?
2. Ce *metode de instruire* ar trebui dezvoltate pentru a forma această ccompetență?
3. Cum pot fi facilitate *colaborarea şi comunicarea* între cercetători, practicieni şi subiecți angrenați în comunicarea interculturală?
4. Cum poate fi extinsă *colaborarea* pentru ca ea să incorporeze şi alte culturi?
5. Ce *tipuri de cercetare* ar trebui susținute în virtutea utilității lor pentru alte culturi?
6. Ce *instituții* ar trebui să inventăm pentru a fi dispuse şi, totodată, capabile să utilizeze produsele cercetării – instituții care să fie nu numai comunicaționale, ci şi comunicative?

Aceste întrebări nu sunt "teoretice", ci practic-nemijlocite. Ele se adresează cercetătorilor, experților şi consilierilor, demnitarilor şi politicienilor, se adresează nouă, tuturor celor care participăm, mai mult sau mai puțin profesional, la comunicarea socială în general, la cea interculturală şi interideologică în special.

2.2. Schimbarea referențialelor

În ceea ce priveşte *comunicarea interideologică*, conceptul de "referențial" ne permite desprinderea unor reguli de bază care să asigure eficacitatea acesteia; ele ar putea sta la baza unei "fişe tehnice" a comunicării interideologice. După cum cititorul îşi va fi dat seama, nici un autor din domeniu nu enumeră comunicarea interideologică printre formele comunicării sociale. Aceasta, şi pentru că mulți autori o consideră o specie a comunicării interculturale.

În contextul societăților contemporane, secularizate şi "dezvrăjite", legitimarea "de sus în jos" (Habermas), sau prin intermediul unor valori de finalitate (Piaget) care vin din "cerul tradiției", este înlocuită cu legitimarea "de jos în sus", prin valori de randament care sunt prezentate şi receptate ca valori de finalitate. Persoane, organizații şi state se legitimează astăzi prin intermediul *gestionării propriei imagini* (expresie eufemistică, prin care se escamotează adevăratul conținut al acestei activități: *gestionarea reprezentărilor sociale*).

Acest sistem de inginerie socială, care funcționează de peste o sută de ani în Statele Unite ale Americii şi de peste cincizeci de ani în Europa Occidentală, se numeşte *Public Relations* (*Relații Publice*). O vastă literatură, dar care nu acoperă nici pe departe practica din acest domeniu, stă mărturie cu privire la progresele spectaculoase înregistrate în tehnicile comunicării sociale, ale negocierii, ale gestionării crizelor sau ale medierii conflictelor. Multe dintre aceste tehnici ar putea fi preluate cu folos în strategia de ameliorare a comunicării interideologice.

Deocamdată, ne rezumăm la prezentarea câtorva *reguli de bază*, generate de operaționalizarea conceptului de "referențial" în contextul comunicării interideologice.

1. Pentru a nu deveni o "comunicare" iluzorie, comunicarea interideologică trebuie să ajungă la punerea în discuție a referențialelor. În caz contrar, dacă se va rezuma la transmiterea unor cunoştiințe, teze şi teorii, sau chiar a unor valori şi standarde comportamentale, lăsând neatins

referențialul, comunicarea va rămâne fără rezultat (sau va avea rezultate neașteptate). Vorbind metaforic, în termenii parabolei gonsethiene a brazilor înclinați, dacă vom continua să repetăm zilnic că "brazii sunt drepți", iar cei cărora ne adresăm îi vor vedea oblici, nu vom obține decât următoarele eventuale efecte psihologice:

a) oamenii se vor enerva sau vor sfârşi prin a nu ne mai percepe apelul;

b) oamenii se vor întreba în sinea lor: "*Ce interese or avea să ne mintă că brazii sunt drepți?*" sau, în cel mai bun caz: "*Ce naivi sunt, cum pot să creadă că brazii sunt drepți?*"

Rezultatele unei astfel de "comunicări" pot fi: **a)** un dialog al surzilor; **b)** o discreditare reciprocă a ideologiilor concurente (asimilate de cei din tabăra concurentă unei utopii fanatice sau unui mijloc de manipulare); **c)** neîncrederea în cei care se pun în slujba uneia dintre ideologii, prelungită într-o neîncredere în instituții, în mijloacele de informare, în orice manifestare ideologică sau acțiune educativă. Aceasta este soarta pe care o întrevedem ideologiei unificării europene în aproape toate țările care încă nu sunt memebre ale Uniunii Europene şi chiar în unele dintre țările membre – desigur, dacă actuala strategie va rămâne neschimbată.

2. Mesajul ideologic trebuie diferențiat în funcție de grupul social căruia se adresează, conform *principiului plurimondismului*. Aceasta ar presupune:

a) cunoaşterea pozitivă, concretă, a orizontului de viață specific fiecărui grup (inclusiv fiecărui popor, în calitate de "grup mare");

b) stabilirea referențialului ideologic generat de fiecare orizont de viață – respectiv, de fiecare orizont cultural.

3. Comunicarea interideologică trebuie să urmărească traducerea reciprocă a limbajelor proprii ideologiilor implicate în "limba maternă" a fiecărui grup adresant.

a) Pentru grupurile vizate (deci care posedă o altă ideologie), limbajul acestei ideologii este de neînțeles sau, în cel mai bun caz, este asimilat unui referențial străin, fiind greşit înțeles.

b) Un limbaj neutru nu există.

4. În cercetările care urmăresc cunoaşterea gradului de eficiență a comunicării interideologice trebuie să se depăşească iluzia că asimilarea vocabularului unei ideologii reprezintă un indicator pentru asimilarea ideologiei respective. Acelaşi lucru trebuie făcut şi în legătură cu asimilarea tezelor şi teoriilor. Pentru aceasta este necesară introducerea testelor de limbaj, a testelor proiective ş.a.

5. Comunicarea interideologică înseamnă comunicare filosofică, singura care face posibilă *intercunoaşterea* şi care constituie o provocare pentru *autocunoaştere*, care aduce în discuție orizonturile de viață şi orizonturile culturale ale interlocutorilor, paradigmele lor culturale şi refernțialele lor ideologice, precum şi limbajele aferente acestora.

În aceste condiții, comunicarea interideologică poate deveni *metacomunicare*, adică un proces de cunoaştere-comunicare la nivelul căruia se produce un discurs metacomunicațional, care cuprinde enunțuri normative ce pot contribui la reglarea conştientă a comportamentului comunicațional, oferind interlocutorilor standarde comunicaționale comune.

N O T E

1. În ultimii ani asistăm la ascuţirea polemicii dintre cercetătorii care şi-au asumat relativismul cultural până la nivelul epistemologic al concepţiei lor despre lume şi cei care încearcă să salveze ideea de "realitate obiectivă" – implicit, pe cea de "cunoaştere obiectivă". În legătură cu cea de-a doua atitudine, este utilă consultarea lucrării lui Thomas Naegel, *Ultimul cuvânt* (**1**), care credem că merită toată atenţia atât din partea "realiştilor", cât şi din partea "relativiştilor". Pe alocuri, polemica a căpătat accente anecdotice, uneori de-a dreptul hilare. În acest sens este interesant studiul lui Mircea Flonta, "Afacerea Sokal şi critica relativismului epistemologic contemporan", publicat ca studiu introductiv la una dintre puţinele lucrări apărute la noi în care se încearcă inferarea unor concluzii ontologice din polemica la care ne referim (**2**). Din "afacerea Sokal" se poate scoate un câştig nu numai didactic (un foarte reuşit seminar), ci şi unul mai larg, de ordin formativ: se poate instrumenta un proces în care "boxa acuzaţilor" să fie ocupată de relativismul epistemologic. Studenţii s-ar putea erija în "avocaţi ai acuzării" şi, repspectiv, în "avocaţi ai apărării". Membrii "juriului" (în variantă nord-americană) sau "judecătorii" (în variantă europeană) pot fi tot studenţi (eventual, din ani de studiu care nu au urmat prezentul curs sau de la alte facultăţi).

2. Concepţia despre cunoaşterea ştiinţifică a lui Paul K. Feyerabend nu este tratată în acest curs. Pentru cei interesaţi se recomandă studiul acestuia, "Valabilitatea limitată a regulilor metodologice", în volumul *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală* (**4,** pp. 305-3279), studiul lui Mircea Flonta "Despre comparabilitatea şi incomensurabilitatea teoriilor ştiinţifice" (**5**, pp. 212-257), capitolul V din cartea lui Ilie Pârvu, *Teoria ştiinţifică* (**6**, pp. 99-116), precum şi paragraful "Parcelizarea ştiinţei: Kuhn şi Feyerabend", în cartea lui Andrei Cornea, *Turnirul Khazar* (**7**, pp. 161-167).

3. O critică din altă perspectivă, care ni se pare mai convingătoare, o face Andrei Marga în *Filosofia integrării Europene* (**9**, pp. 91-125).

4. Pentru a putea deduce corect consecinţele teoriei lui Casmir este foarte important să înţelegem că cea de-a treia cultură *nu înlocuieşte* culturile originare, ci dimpotrivă, contribuie la conservarea acestora (dar într-un context nou). În esenţă, lucrurile stau astfel: naşterea spontană a celei de-a treia culturi face posibilă îndeplinirea *simultană* a două condiţii ale comunicării interculturale eficiente care, în absenţa ei, nu pot fi îndeplinite decât *alternativ*: a) prezervarea culturilor originare şi b) existenţa unui limbaj comun. Atunci când nu există o a treia cultură, cele două condiţii nu pot fi satisfăcute simultan: ori se păstrează culturile originare dar lipseşte limbajul comun, ori există un limbaj comun dar cu preţul sacrificării culturilor originare, *id est* cu preţul omogenizării şi uniformizării culturale (prin impunerea unei supra-culturi dominante şi a supra-limbajului aferent acesteia).

5. La Casmir găsim un alt unghi de abordare a comunicării interculturale: este vorba despre o abordare "în spaţiu", iar nu "în plan", cum s-ar exprima un arhitect. Abordarea "în plan" este proprie *multiculturalismului*, care doar constată existenţa mai multor culturi şi recunoaşte legitimitatea acestui pluralism. Un pas înainte l-a reprezentat *interculturalismul*, care adaugă imperativul inter-cunoaşterii şi al comunicării reale între culturi. În opinia noastră, acest imperativ rămâne un deziderat pios dar irealizabil în actualul stadiu de universalizare a istoriei; ne aflăm în plin idealism etic. Pentru a ne convinge de acest lucru este suficient să parcurgem volumul colectiv *Quelle identité pour l'Europe?* (**11**), elaborat sub direcţia lui Riva Kastoryano, de la Fundaţia naţională de ştiinţe politice care fiinţează la Paris, pe lângă CNRS (Consiliul Naţional al Carcetării Ştiinţifice). Parcurgerea volumului este instructivă din mai multe raţiuni: e apărut relativ recent (1998); abordează multiculturalismul din perspectiva unui scop practic (construirea unei identităţi europene, în acord cu cu proiectul politic al lărgirii UE şi unificării culturale a Europei); studiile aparţin unor cercetători recunoscuţi ai comunicării sociale şi unor specialişti avizaţi în problematica multiculturalismului (Dominique Wolton, Jean-Marc Ferry, Emmanuel Decaux, Marc Abélčs etc.); în sfârşit, volumul reprezintă o mărturie convingătoare a eşecului multiculturalismului ca tip de abordare a comunicării interculturale: el nu oferă căi credibile pentru întemeierea unei politici de cooperare şi nici pentru construirea unei identităţi supranaţionale care să nu presupună sacrificarea identităţilor naţionale. De aceea, unghiul de atac pe care îl găsim la Casmir ni se pare a fi crucial pentru abordarea întregii problematici a unificării culturale la nivel european. Problematica este atât de complicată, încât suntem tentaţi ca în acest caz să asimilăm *abordarea* cu *o "cale de acces"* (cum spun arhitecţii şi constructorii), sau cu *o "cale de atac"* (cum spun juriştii). Vrem să spunem că dacă abordarea unificării culturale nu va fi cea care trebuie, căile de acces la obiectiv nu vor exista, iar proiectul eurocraţilor nu va putea fi codificat în termeni de politici concrete, pentru a fi adus în faţa viitorilor cetăţeni ai Europei unite şi pentru a-i implica, în egală măsură, ca actori şi beneficiari. Când spunem "calea care trebuie" nu ne situăm pe poziţia celui care este convins că deţine cheia; dimpotrivă, singura cheie pe care credem că o deţinem este conştientizarea *importanţei decisive a abordării*. Care trebuie să fie ea – ştim mai puţin; ştim mai mult ce fel de abordare *nu trebuie să fie*.

6. Noțiunea de "a treia cultură", aşa cum a fost ea lansată de J. Useem şi R. Useem (**29**) şi preluată de Casmir în 1978 (*vezi* **28**) nu se confundă cu noțiunea folosită de Lepenies, care defineşte sociologia ca o "a treia cultură", între literatură şi ştiință (**30**).

7. "Comunicatorul universal" (Gardner, **31**), "omul universal" (Walsh, **32**), "omul multicultural" (Adler, **33**).

8. A se vedea, în acest sens, şi interesantele volume de studii psihosociologice coordonate de Ana Tucicov-Bogdan, *Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România* (**34**) şi *Familia interetnică în societatea civilă din România* (**35**).

9. A se vedea, de pildă, Putnam şi Pakanovsky (**36**), sau Forst, Moore, Craig, Lundberg,. Martin (**37**) – *apud* **8**.

10. În opinia noastră, rămâne, încă, de stabilit dacă teoria lui McLuhan poate fi încadrată fără mustrări de conştiință la rubrica "determinism tehnologic". Un recurs convingător care atacă această încadrare este ultimul volum semnat de McLuhan dar publicat postmortem, din inițiativa unor colaboratori şi, mai ales, a fiului său. Este vorba, desigur, de *Mass-media sau mediul invizibil* (**38**), care ne arată "fața nevăzută" (până acum) a gândirii lui McLuhan, cuprinzând interviuri, studii de mai mică întindere şi chiar note răzlețe, unde găsim un alt autor decât cel al *Galaxiei Guttenberg*.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Thomas Nagel – *Ultimul cuvânt*, Editura ALL, Bucureşti, 1998.

2. Gheorghe-Sorin Părăoanu – *Tranziţii ontologice*, Editura ALL, Bucureşti, 1998.

3. Raymond Boudon – "Introducere", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, Bucureşti, 1997.

4. Ilie Pârvu (ed.) – *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală. Antologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

5. Ilie Pârvu (coord.) – *Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei. Direcţii de reconstrucţie şi modele sistemice ale evoluţiei ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1978.

6. Ilie Pârvu, *Teoria ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

7. Andrei Cornea, *Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan*, Nemira, Bucureşti, 1997

8. Raymond Boudon – "Cunoaşterea", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 555-600.

9. Andrei Marga – *Filosofia integrării europene*, ed. a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.

10. Fred L. Casmir, Nobleza C. Asuncion-Lande – "Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building, and Methodological Approaches", in "*Communication Yearbook*", 12/1990, Univeristy of Kansas, pp. 278-309.

11. Riva Kastoryano - *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme á l'épreuve*, Presse de Sciences PO, Paris, 1998.

12. H. Innis – *Empire and communications,* University of Toronto Press, Toronto, 1972.

13. H. M. McLuhan – *Understanding media: The extension of man,* New American Library, New York, 1964.

14. H. M. McLuhan – Culture is our business, New American Library, New York, 1970.

15. J. K. Benson – "Organizations: A dialectical view", in *Administrative Science Quarterly*, 22/1977, pp. 1-21.

16. S. Clegg, D. Dunkerley – *Organization, class, and control,* Routledge & Kegan Paul, Boston, 1980.

17. A. Giddens – *Central problems in social theory*, University of California Press, Berkley, 1979.

18. L. Hawes – "Social collectivies as communication: A perspective on organizational behavior", in *Quarterly Journal of Speech*, 60/1974, pp. 497-501.

19. W. J. Ong – *The presence of the word: Some prolegomena for cultural and religious history*, Yale University Press, New Haven, 1967.

20. W. J. Ong – *Interfaces of the word*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

21. J. Meyrowitz – *No sense of place*, Oxford Univesity Press, , New York, 1985.

22. E. Goffman – *Relations in public,* Basic Books, New York, 1971.

23. E. Goffman – *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1974.

24. W. Glaser – *The migration and return of professionals*, Columbia University, Bureau of Applied Social Science, New York, 1974.

25. W. Gudykunst, Y. Y. Kim (eds.) – *Communicating with strangers*, Addison-Wesley, Reading, 1984.

26. D. K. Richardson – *Peace child*, G-L-Regal, Glendale, 1974

27. J. Clifford, G. E. Marcus – *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986

28. J. Magee – "Communication in international organization with special reference to the United Nations and its agencies", in Fred L. Casmir (ed.), *Intercultural and international communication*, University Press of America, Washington , 1978.

29. J. Useem, R. Ussem – "The interface of a binational third culture. A study of the American community in India", in *Journal of Social Issues",* 23(1) / 1967, pp. 130-143.

30. W. Lepenies – *Les trois cultures. Entre science et literature l'avinement de la sociologie*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1990.

31. G. Gardner – "Cross cultural communication", in *The Journal of Social Psychology*, 58/1962, pp. 241-256.

32. J. Walsh – *International education in the community of man*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1973.

33. P. Adler – "Beyond cultural identity: Rflections on cultural an multi-cultural man", in *Topics in Culture Learning*, 2/1974, pp. 23-40.

34. Ana Tucicov-Bogdan (coord.) – *Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România (studii şi cercetări)*, Fundația "Armonia", Bucureşti, 1996.

35. Ana Tucicov-Bogdan (coord.) – *Familia interetnică în societatea civilă din România (studii psiho-sociologice)*, Fundația "Armonia", Bucureşti, 1998.

36. L. L. Putnam, M. E. Pacanowsky (eds.) – *Communication and Organizations: Interpretive approach*, Sage, Beverly Hills, 1983.

37. P. J. Forst, L. F. Moore, M. R. Louis, C. C. Lundberg, J. Martin (eds) – *Organizational culture*, Sage, Beverly Hills, 1985.

38. Marshall McLuhan – *Mass-media sau mediul invizibil*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.

VII. NOUA EPISTEMOLOGIE – PIONIERUL UNEI NOI PARADIGME

1. ŞTIINȚĂ ŞI EPISTEMOLOGIE; TENDINȚE ACTUALE ÎN EPISTEMOLOGIE

1.1. Ştiinţă şi epistemologie

Ca fenomen socio-uman, ştiința a fost definită din mai multe perspective:

a) totalitatea cunoştinţelor umane despre lume ("ştiința oamenilor");
b) bază a concepţiilor despre lume (de unde şi idealul unei "concepții ştiințifice");
c) formă a cunoaşterii ("cunoaşterea ştiinţifică");
d) formă a conştiinţei sociale ("conştiința ştiinţifică");
e) element constitutiv al producției umane ("baza tehnico-ştiinţifică"), caz în care este văzută ca unul dintre numeroasele produse ale activității omeneşti.

În toate aspectele de mai sus, ştiința este obiectul global al reflecției epistemologice. Analiza ştiinței diferă de analiza *ştiinţifică* a obiectului ştiinței pe care o întreprinde ştiința însăşi. Analiza *ştiinţei* generează teorii diferite de teoriile ştiinţifice asupra cărora se aplică – un fel de "teorii de gradul a doilea", denumite generic *metaştiinţă*.

Analiza meta-ştiinţifică se poate face în modalităţi şi planuri diferite:

1) se poate cerceta activitatea ştiinţifică aşa cum s-a desfăşurat de-a lungul timpului – caz în care avem *istoria ştiinţei* (indispensabilă pentru discuția în jurul "progresului în ştiință" sau pentru decelarea tendințelor de evoluție a ştiinței);

2) ştiința poate fi investigată prin prisma muncii al cărei rezultat este practica ştiinţifică – caz în care avem *psihologia cercetării ştiinţifice* (foarte utilă în formarea şi cultivarea aptitudinilor pentru cercetarea ştiinţifică);

3) se pot cerceta metodele specifice ştiinței (uneori, foarte diferite de metodele din alte domenii ale cunoaşterii sau de cele ale acțiunii umane) – caz în care avem *metodologia ştiinţei*, disciplină ce interferează cu psihologia cercetării ştiinţifice;

4) se poate studia, de asemenea, legătura dintre structurile sociale şi structura ştiinței într-un anumit spațiu/timp istoric – caz în care avem *sociologia ştiinţei*;

5) se poate analiza modalitatea de comunicare a rezultatelor ştiinței, de aplicare a acestora într-un grup disciplinar (într-o comunitate ştiinţifică) sau într-un domeniu al acțiunii practice – caz în care avem *scientologia*;

6) se mai pot face analize ale rezultatelor cunoaşterii ştiinţifice (în speță, ale teoriilor ştiinţifice) considerate în sine, adică în mod abstract – caz în care avem *logica ştiinţei*;

7) în sfârşit, ştiința poate fi abordată din perspectivă filosofică, adică din perspectiva consecințelor teoretice ale naturii, evoluției şi rezultatelor sale asupra teoriei cunoaşterii (implicațiile *gnoseologice*), asupra teoriei existenței în general (implicațiile *ontologice*) sau asupra condiției umane (implicațiile *antropologice*) – caz în care avem *filosofia ştiinţei*, una dintre cele mai formative discipline care pot fi predate în învățământul superior.

Pentru mulți autori, "filosofia științei" este sinonimă cu "epistemologia" – caz în care epistemologia este gândită ca disciplină filosofică; pentru alți autori, epistemologia este "teoria cunoașterii în general" – caz în care ea devine sinonimă cu *gnoseologia*, iar distincția dintre cunoașterea științifică și alte forme de cunoaștere (comună, artistică, mistică etc.) devine mai puțin relevantă. Alții rezervă termenul pentru a desemna doar "teoria cunoașterii *științifice*".

Așadar, ce este epistemologia?

Termenul de *epistemologie* vine din greaca veche, unde *episteme* însemna "știință", iar *logos* – "teorie", "studiu critic". În diferite culturi (inclusiv culturi filosofice) și în diferite limbaje (de la limbi naturale la limbaje filosofice), termenul are sensuri diferite și în zilele noastre.

Astfel, în limbile engleză și italiană el înseamnă "gnoseologie" și "metodologie". Limba germană opune termenii de "teoria cunoașterii" și "filosofia științei", care nu se reduc nici unul la "epistemologie". Pentru francezi, "epistemologia" este "filosofia științei" – mai puțin metodologia propriu-zisă, care aparține logicii științei (André Laron); epistemologia ar fi, așadar, studiul critic al principiilor, ipotezelor și rezultatelor diverselor științe, destinat să determine originea lor logică (nepsihologică), precum și valoarea lor de obiectivitate.

În filosofia românească, acest punct de vedere a fost susținut de P. P. Negulescu, care se declara împotriva confuziei dintre epistemologie și teoria cunoașterii. El lua termenul de "teorie a cunoașterii" în sensul atribuit de Wundth, afirmând că nu trebuie eludată diferența dintre cunoașterea comună și cunoașterea științifică; prin această poziție, P. P. Negulescu se apropia de cea a lui Gaston Bachelard, pentru care cunoașterea comună este o piedică în calea cunoașterii științifice, fiind o sursă de "obstacole epistemologice".

În filosofia europeană contemporană, noțiunea de *epistemologie* desemnează *teoria științifică a cunoașterii științifice și a rezultatelor acesteia*. Epistemologia este considerată un fel de "știință la cel mai înalt nivel" (în sensul pe care îl invoca, pentru prima dată, Spinoza). În efortul ei de a depăși maniera filosofică speculativă, epistemologia contemporană se caracterizează prin tentativa de a capta fenomenul științific în semnificația lui cea mai completă.

Astfel, în actualul "spațiu epistemologic" s-au constituit două orizonturi:

i) epistemologiile generale, animate de intenția de a explica posibilitatea cunoașterii științifice și de a generaliza semnificația epistemologică a acesteia într-o teorie generală a cunoașterii;

ii) epistemologiile interne (după expresia propusă de Jean Piaget), care au rezultat în urma reflecției specializate asupra fundamentelor diferitelor științe (matematică, psihologie, fizică, chimie, biologie etc.).

*

În cursul de față, termenul "epistemologie" este folosit în sensul cel mai general: cel de "gnoseologie", adică de teorie generală a cunoașterii. În viziunea noastră, epistemologia este chemată să stabilească gradul de certitudine/incertitudine pe care îl comportă facultățile cognitive ale ființei umane. Una dintre principalele sale sarcini este să stabilească *valoarea cunoașterii obținute*, găsind, totodată, *modalitățile de sporire a certitudinii și de diminuare a incertitudinii.*

În acest sens, epistemologia rămâne totuși o *disciplină filosofică*, fiind, totodată, o *metodă de cunoaștere* a lumii. Din această tensiune internă (*reflecție–cunoaștere*, *filosofic–științific*) s-au născut marile orientări ale epistemologiei contemporane.

1.2. Tendințe actuale în epistemologie

1.2.1. Orientări metodologice în filosofia ştiinței

Epistemologia contemporană îşi abordează obiectul de studiu dintr-o mare diversitate de perspective metodologice.

Pentru a înțelege "atitudinile metodologice" proprii metodologiei actuale este necesar să vedem care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească orice analiză veritabilă a cunoaşterii, cărora trebuie să le răspundă fiecare dintre aceste orientări metodologice.

a) Pentru a se formula o afirmație valabilă asupra naturii conceptelor, metodelor sau principiilor unei teorii, este absolut obligatoriu să se cunoască efectiv *rolul lor în cadrul situației de cunoaştere respective*. Această exigență, de a coborî pe terenul concret al ştiinței, este exprimată metodologic *de metoda analizei directe*.

b) Orice problemă asupra realității formale, a structurilor logico-matematice, asupra raționamentului etc. trebuie dublată (ajustată, îndrumată, corectată) de *o tehnică a analizei logice construită special în acest scop*. Acestei exigențe îi corespunde *analiza formalizantă* a cunoaşterii.

c) Ipotezele epistemologice nu pot fi generalizate decât dacă îşi asimilează direct *perpectiva istorică*, exigență exprimată de *analiza istorico-critică*.

d) Pentru *întemeierea şi testarea ipotezelor*, se impune recursul la *metoda experimentală*.

Corespunzător noilor exigențe metodologice ale dinamismului epistemologic, în epistemologia contemporană s-au conturat actualele orientări metodologice pe care Ilie Pârvu (**1**, pp. 135-136) le sistematizează după cum urmează:

1. **Analiza directă**, care încearcă să deducă condițiile cunoaşterii ştiințifice, să formuleze ipoteze şi principii, să elaboreze concepte epistemologice referitoare la un anumit moment al cunoaşterii ştiințifice prin *studiul direct* al acestuia. De regulă, această analiză este folosită de oamenii de ştiință care gândesc asupra fundamentelor teoriilor lor (Poincaré, Einstein, Bohr, Gödel, Heisenberg, Prigogine etc.) de filosofi cu o solidă informație ştiințifică (Cassirer, Meyerson ş.a.), de personalități complexe, oameni de ştiință şi filosofi în acelaşi timp (Carnap, Bachelard, Piaget, Gonseth).

Caracteristica analizei directe este *lectura efectivă a teoriilor ştiințifice ca atare*, în realitatea şi dinamica lor complexă. Ea nu se aplică doar modelelor suprasimplificate ale ştiinței sau doar stărilor ei trecute, *ci se aplică direct asupra ştiinței reale*, asupra ştiinței "care-se-face". Prin aceasta, ea are avantajul că se poate sustrage unor prejudecăți încorporate în cunoaşterea deja sistematizată epistemologic.

2. **Analiza formalizantă** a procesului cunoaşterii ştiințifice adaugă analizei directe *examinarea condițiilor formalizării acestuia şi a coordonării acestei formalizări cu experiența.*

Inițial, acest grup de metode a fost dezvoltat de reprezentanții pozitivismului logic, dar ulterior ele s-au desprins de această dependență filosofică, devenind metode "neutrale".

Analiza formalizantă conferă ipotezelor epistemologice garanții sporite de precizie, control şi obiectivitate. Ea a înnoit multe probleme epistemologice tradiționale, propunând soluții noi. De asemenea, formalizarea a determinat un progres sensibil în înțelegerea conceptelor şi a teoriilor de importanță fundamentală în multe domenii ale ştiinței (în teoria fundamentelor matematicii, de pildă).

3. **Analiza istorico-critică** nu înseamnă o simplă istorie a ştiinţelor, ci o analiză critică având ca scop *să descopere geneza istorică reală a principiilor generale ale cunoaşterii, a cadrului conceptual propriu ştiinţei într-o anumită epocă istorică.* Analiza istorico-critică nu se mai interesează de condiţiile de validitate formală a structurilor teoretice (ca analiza formalizantă), ci de *reconstituirea genezei acestor structuri*.

Cele mai importante contribuţii au fost aduse de epistemologi ce aparţin tuturor orientărilor teoretice din epistemologia contemporană (P. Duhem, L. Brunschwicg, E. Meyerson, L. Blaga, J. Cavailles, G. de Santanilla). În ultimele decenii, o mare influenţă o au lucrările lui Alexandre Koyré şi Thomas Kuhn, care au contribuit enorm la impunerea acestei metode în prim-planul epistemologiei contemporane.

Metoda analizei istorico-critice oferă epistemologiei posibilitatea explicării constituirii valorilor de obiectivitate, coerenţă şi validitate ale ştiinţei, în decursul integrărilor succesive ale structurilor cognitive. Un rol important al analizei istorico-critice este acela de a stabili ipotezele generice ale teoriilor ştiinţifice, cadrul conceptual subiacent acestora, precum şi de a evidenţia structurile comune mai multor teorii (de exemplu, conceptul de "paradigmă disciplinară" al lui Th. Kuhn). În aceste demersuri, metoda istorico-critică se corelează direct şi profitabil cu analiza formalizantă.

4. **Metoda experimentală** este o manieră modernă de întemeiere şi judecare a ipotezelor epistemologice. Cele mai cunoscute modalităţi de exprimare ale "epistemologiei experimentale" sunt *epistemologia genetică* (întemeiată de Jean Piaget) şi *modelările cibernetice al comportamentului subiectului epistemic.*

Spre deosebire de logica ştiinţei, care se interesează doar de validitatea formală, epistemologia experimentală a abordat şi problemele *de facto* ce ţin de structurile subiectului şi ale experienţei, de "activităţile de cunoaştere" ale subiectului (Jean Piaget). Posibilitatea experimentării în epistemologie, dovedită pentru prima dată de Piaget şi şcoala lui, a servit tendinţa epistemologiei de a părăsi caracterul speculativ şi a se integra fenomenului ştiinţific, de a deveni *ştiinţifică*. Ceea ce reflectă această tendinţă este tocmai performanţa de a formula ipotezele epistemologice în aşa fel încât acestea să fie permisive la controlul obiectiv experimental.

Această performanţă presupune, însă, formalizarea şi matematizarea ipotezelor (*a se vedea* experimentele lui Piaget, ale lui P. Suppes şi S. Papert). Tot aşa, analiza istorică se împleteşte profitabil cu analiza genetică (după cum au sesizat insistent F. Enriques şi F. Gonseth). Cele patru metode trebuie coroborate; la urma urmei, ele sunt complementare.

În principiu, toate cele patru metode sunt necesare într-un demers epistemologic complet. În analiza bazelor epistemologice ale comunicării nu am exclus *ab initio* nici una dintre abordările de mai sus. Totuşi, de la o etapă la alta se va putea constata proeminenţa uneia sau alteia. De pildă, în prezentul capitol vor fi prezentate rezultatele *analizei directe*, întreprinse de "oameni de ştiinţă care gândesc asupra fundamentelor teoriilor lor" (Ilie Pârvu).

1.2.2. Ştiinţă şi filosofie în epistemologia post-pozitivistă

Una dintre cele mai importante lucrări de filosofie scrise în ultimul timp la noi, *Arhitectura existenţei* (**2**), abordează un aspect deosebit de instructiv, dar şi ilustrativ pentru tematizarea noastră: în dialogul contemporan dintre ştiinţă şi filosofie, ştiinţa nu mai este reprezentată de *una* dintre teoriile, disciplinele sau ramurile ei, purtătoare ale progresului cunoaşterii, ci de "teoriile de tip structural" (**2**, p. 18), care oferă matrici pentru teoretizare sau teorii-cadru reprezentând "paradigmele ştiinţificităţii", modelele raţionalităţii şi progresului cunoaşterii. Astăzi, acest nivel intermediar mediază raportul dintre informaţia "primară" a teoriilor ştiinţifice şi generalizarea filosofică a ştiinţei, ceea ce face ca această generalizare să nu mai fie obţinută prin selecţie analitică şi prelungire inductivă.

Specific epistemologiei clasice, încă pozitivistă, este modul în care teoriile clasice participă la "întemeierea" ştiinţifică a viziunii filosofice (*à la* Engels), adică pe linia continuităţii directe a ipotetizării realului în teoriile deterministe, prin reţeaua propoziţională, prin totalitatea aserţiunilor despre realitate şi experienţă pe care aceste teorii le conţineau (*idem*, p. 25). Este vorba despre o generalizare a reprezentărilor, modelelor şi explicaţiilor care conduce – pe linia unei abstracţii extensive – la fundarea unor "sisteme ale lumii" (*Weltbilder*), a unor imagini generale asupra existenţei. Construcţia acestor imagini generale este mediată de extinderea fără soluţie de continuitate a reprezentărilor ipotetice cuprinse în teorii; datorită continuităţii de natură, a caracterului "coplanar" (*ibidem*) al teoretizării ipotetico-deductive şi imaginii asupra lumii, ontologiile moderne nu au putut depăşi stadiul de ontologii naturaliste.

Dacă "întemeierea ştiinţifică" are loc în maniera clasică descrisă de Ilie Pârvu, ea nu elimină riscul unei treceri speculative de la teoriile locale la o viziune integrală – altfel spus, nu ne asigură împotriva unei filosofii sociale speculative. Pentru a diminua acest risc, am apelat la ideea de "raţionalitate neliniară" şi la conceptul de "referenţial"; am încercat, astfel, ca, în periculosul salt de la filosofia naturii la filosofia socială, să ne ajutăm în primul rând nu de reprezentările generale, ipotetice, ale ştiinţei, ci de "informaţia secundă" a acesteia, pentru a defrişa calea spre principiile minime ce definesc "unitatea ce se diversifică". După cum scrie Ilie Pârvu, parafrazându-l pe Wittgenstein, "*nu* propoziţiile teoriilor, ci *gramatica* lor ne indică azi structura logică a lumii" (**2**, p. 25). Parafrazându-l, la rândul nostru, afirmăm că "*nu propoziţiile cunoaşterii ştiinţifice, ci gramatica acesteia ne indică azi structura logică a construcţiilor teoretice (inclusiv a ideologiilor)*".

Este motivul pentru care noul nivel teoretic, cel al "teoriilor de tip structural" (I. Pârvu) ne interesează în cel mai înalt grad. Pentru că, în determinarea "structurii logice a lumii" (S. Weinberg), ştiinţa contemporană participă, în primul rând, prin *acest* nivel, considerat "cel mai înalt nivel al său de abstracţie sau elaborare teoretică" (*ibidem*), nivel ce reprezintă nu performanţa ipotetică, ci *componenta teoretică* a sistemelor ştiinţifice; în teoriile abstracte de natură structurală "se cristalizează noul mod de gândire, structural-generativ, pe care se bazează extinderea constructivă a ştiinţei la nivel ontologic" (*idem*, p. 26).

Această extindere se înfăptuieşte, însă, într-o manieră diferită faţă de cea pe care o puteau oferi teoriile clasice (deterministe). Nu se mai operează o simplă prelungire a generalităţii ipotezelor ştiinţelor naturii sau o extindere inductivă a domeniului lor de referinţă, ci are loc o regândire "în infinitezimal" a semnificaţiei marilor corelaţii categoriale, o regândire şi o redefinire a schemei categoriale, plecându-se de la "experienţele locale" ale teoretizării structurale, de la modul în care se precizează şi se rezolvă în acest context "aporiile fundamentale" (R. Thom) ale concepţiei noastre despre lume (*cf.* **2**, pp. 26-27).

În concluzie, "Generalizarea filosofică a ştiinţei se obţine acum nu printr-o selecţie analitică şi prelungire inductivă, ci prin trecerea experienţei ştiinţifice printr-un 'filtru transcedental':

generalul 'separat' astfel* nu va mai fi unul de serie fenomenologică, nici chiar unul ce ar reprezenta extensiunea unei legi deterministe, ci unul care ține de înseşi 'condițiile posibilității' (ontice şi noetice), un general determinativ, veritabil universal structural, regulă a generalității şi ordinii implicite" (*idem*, p. 30).

Inventariind teoriile structurale, a caror existenta "este un fapt aproape general în cunoasterea actuala", Ilie Pârvu le localizeaza în *teoria informatiei*, în *teoria sistemelor* ("stiintele structurale" – C. F. von Weizsacker), în *stiintele formale*, în principalele ramuri ale *stiintelor teoretice ale naturii**, precum si *în stiintele socio-umane ale culturii* (**2**, p. 64).

În ultima categorie dintre cele enumerate mai sus se înscrie demersul cercetătorului american de origine română Ioan Petru Culianu, în studiul "Sistem şi istorie" (**3**). Deplângând faptul că "metodologiile istorice integrează şi asimilează cu mare greutate noțiuni care au devenit curente în celelalte domenii ale cunoaşterii, cum ar fi *informație*, *sistem* sau *complexitate*", Culianu respinge explicația teoretică de tip cauzal – folosită încă de istoricii tributari mecanicii newtoniene –, căutând un "principiu generativ" (Pârvu) pentru înțelegerea ideologiilor şi a culturilor.

Parafrazându-l pe Gregory Bateson, care afirmase că "principiile explicative sunt denumite astfel deoarece nu explică nimic", Culianu consideră că aceste principii "funcționează ca o etichetă ce marchează limitele cunoaşterii". Toate teoriile care explică sistemele de idei ca produs secundar al unor sisteme de altă natură (economic, ecologic sau biologic) conduc la argumente circulare, de genul: "*economia determină societatea, dar pentru a exista, ea trebuie să fie creată de societate*".

După Einstein, care a revoluționat viziunea asupra universului, "pentru istoricul ideilor şi culturilor este evident că fenomenele ce apar într-o secvență temporală întâmplătoare aparțin unei realități de tip diferit (…); în propria sa dimensiune, această realitate formează un întreg (…), iar scopul istoricului este să o perceapă ca pe un tot". Cu alte cuvinte, istoricul ideilor va percepe legătura dintre idei ca fiind *sincronică* – de pildă, ca rezultat al apartenenței lor la acelaşi *sistem* ce poate fi prezentat în funcție de anumite reguli (binare, de exemplu). Claude Lévi-Strauss ar fi anticipat această viziune în analogia pe care a făcut-o între transformarea mitului şi o partitură muzicală. Culianu înțelege prin sistem "rezultatul generat de un set simplu de reguli, care funcționează ca nişte premise; într-un anume fel, sistemul este 'condus' în timp, dar timpul său nu este timpul secvențial al istoriei noastre".

Împărtăşind punctul de vedere al "multor istorici şi sociologi" conform căruia "tot ce se întâmplă în istoria omenirii apare mai întâi în mintea omului", autorul expediază problema caracterului natural ("impregnate genetic în specia umană") sau nenatural ("create de mintea omului") al modelelor mentale, pe motiv că cele două ipoteze concurente sunt, în egală măsură, netestabile[1].

Rezultatul proceselor mentale sunt procesele gândirii, sisteme care derivă din aceleaşi premise şi care există în propria lor dimensiune (logică), dimensiune ce nu se identifică cu istoria umanității. Ele interacționează cu istoria în fiecare clipă, iar secvența cronologică pe care o formează este un fel de *puzzle* secvențial.

Ceea ce trebuie să-şi propună istoricul ideilor este studierea sistemelor de gândire în propria lor dimensiune, iar un sistem de gândire trebuie recunoscut ca atare: "un obiect venind *din afară*, care traversează spațiul nostru într-un mod aparent discontinuu, în care există o logică ascunsă şi

---

* În cadrul rațiunii structurale funcționează cu succes un nou tip de abstracție ("structurală" sau "axiomatică"), fundamental diferit de abstracția analitică ("aristotelică"), ale cărei virtuți metafizice s-au epuizat, în opinia noastră, odată cu sistemul lui Hegel şi care conducea la "abstracții mute" (Marx).

* După opinia lui R. Thom (*apud* 2), teoriile structurale pot fi întâlnite şi în "faza structurală" a teoriilor "clasice".

pe care nu o putem descoperi decât dacă reuşim să ieşim din *spaţiul nostru*. Cu alte cuvinte, istoria este rezultatul secvenţial, incredibil de complex, al interacţiunii pe scară largă a unor sisteme de gândire ne-secvenţiale".

Sistemele cele mai accesibile actualelor "tehnologii" de cercetare ar fi, după Culianu, sistemele religioase, ele având trei avantaje majore: îndeplinesc deseori condiţia de "simplitate complexă"; conţin o mare cantitate de informaţie; sunt un exemplu perfect de activitate a minţii omeneşti (din acest punct de vedere nedeosebindu-se de sistemele filosofice sau ştiinţifice).

Dimensiunea structural-generativă a concepţiei lui Culianu se evidenţiază în ideea că un sistem de gândire se poate transmite de la o minte la alta nu în integralitatea lui (după cum vântul – am spune noi – nu poartă flori, ci spori)[2], "comunicarea unei simple premise poate genera un sistem care va continua într-un fel sau chiar va semăna îndeaproape cu altul [cel originar – *n. ns., D.B.*], fără a descinde din el". Autogeneza unui sistem de idei este atât de predictibilă pentru analist, încât cel care studiază un sistem (cristologia, de pildă) va constata că acesta produce sistematic soluţii previzibile: "teoretic, se pot genera simultan toate soluţiile cristologice posibile, o dată pentru totdeauna" (**3**).

Elev reprezentativ şi discipol al lui Mircea Eliade, I. P. Culianu împărtăşeşte paradigma structural-generativă în analiza unui anumit sistem de gândire şi, totodată, paradigma organizaţională în explicarea faptului că un sistem a ales o anumită posibilitate într-un anumit moment (s-a dezvoltat într-o anumită secvenţă istorică): "Pentru a oferi o asemenea explicaţie, ar trebui să se înceapă exploatarea unor vaste şiruri de interacţiuni între sisteme şi, poate, într-o zi vom stăpâni tehnologiile care ne vor permite să facem acest lucru" (*ibidem*).

Studiul "Sistem şi istorie" ne-a servit pentru a ilustra modul în care poate funcţiona paradigma structural-generativă în analiza sistemelor de idei (ideologiilor). Ne rămâne să identificăm în viitor teorii de acelaşi rang (structuralism de gradul II), cu referire la acelaşi domeniu de semnificaţie. Probabil că istoria religiilor a lui Mircea Eliade este unul dintre cele mai bune exemple.

2. RAŢIONALITATEA NELINIARĂ – O NOUĂ PARADIGMĂ A COMUNICĂRII

2.1. Dialectică şi raţionalitate în ştiinţele naturii

Începând cu anii '60 ai secolului trecut, în cunoaşterea ştiinţifică s-au impus ca obiecte de referinţă *complexităţile organizaţionale*, ale căror caracteristici structurale şi funcţionale au scos în evidenţă insuficienţa elaborărilor teoretico-metodologice tradiţionale, legate de două modele dialectice: *1. Dialectica mecanistă* (adică teoria simplicităţii organizate), ceea ce Engels denumea prin termenul de "metafizică"; *2. Dialectica liniară* (nemecanică sau supramecanică), adică teoria complexităţilor neorganizate.

Noile obiecte ale cunoasterii* au contribuit, de asemenea, la configurarea unei noi perspective metodologice: *rationalitatea organizationala***, care angajeaza pentru prima data în mod sistematic *starile-departe-de-echilibru* si *situatia 3 neliniara*. Noua perspectiva s-a dovedit

---

* Acestea sunt sistemele complexe care presupun în acelaşi timp elemente statistice şi nestatistice, structurale şi funcţionale, informaţionale etc., ele fiind deschise simultan spre mediu, geneză şi evoluţie (6, pp. 246-247).

** Denumirea provine de la noţiunea de "organizare" (Akciurin, 1975), care poate fi definită ca un "suprasistem integral-cinetic, format dintr-un sistem de referinţă A, un context realizant Bn şi un mediu ambiant concret individualizant C" (7).

incompatibila cu idealul de inteligibilitate al stiintei traditionale, conform caruia devenirea era considerata factor perturbator (toate principiile logicii clasice cooperau în vederea deplasarii catre irational a *contradictiei* si a *schimbarii* din lucruri si concepte). Dupa opinia unui autor contemporan, "ultimele decenii au atestat, fara putinta de tagada, faptul ca aceasta rationalitate cartesian-analitica axata pe stabilitate si echilibru si-a epuizat în esenta resursele cognitive, dovedindu-se principial-limitata" (**8**, p. 73).

În viziunea altui autor, "organizarea" este o categorie ştiinţifică de cuprindere universală, care poate reprezenta un nou principiu al unităţii teoriei ştiinţifice, un determinant fundamental al unui nou tip de teoretizare în cunoaşterea ştiinţifică, oferind o schemă conceptuală unitară teoriilor din fizica particulelor elementare, biologie etc. (**6**, p. 247). După acelaşi autor, exemplele cele mai reprezentative ar fi "termodinamica generalizată" (I. Prigogine, P. Glansdorf) şi teoria structurilor disipative în biologie (M. Eigen, 1971).

Pentru epistemologia contemporană constituie o adevărată revelaţie faptul că unele categorii clasice, cum ar fi "realitatea obiectivă" şi "reflectarea univocă" (**9**), intuiţiile liniar-statice (conform cărora stabilitatea a fost concepută ca întrerupere a mişcării, iar nu ca o conservare a stării de mişcare) sau "certitudinile" simţului comun funcţionează numai în cazuri uzuale, curente. Pentru cercetătorii prea ataşaţi de tradiţie este surprinzătoare însăşi ideea că nu numai obiectul cunoaşterii se dezvoltă, ci şi cunoaşterea obiectului – respectiv, dialectica. Aceasta este *unitară*, dar nu este *unică*: în istoria dialecticii pot interveni imprevizibile momente de discontinuitate datorate unor modificări radicale ale însuşi conţinutului ei.

Se poate constata că un astfel de moment parcurgem astăzi, când trecerea cunoaşterii ştiinţifice de la stadiul liniar la cel neliniar (organizaţional) se desfăşoară sub semnul unei schimbări de direcţie atât de surprinzătoare în raport cu schemele mentale ale cercetării tradiţionale, încât *serendipitatea* acesteia face ca noua idee să fie percepută de către mulţi cercetători drept o "idee nebună" (Niels Bohr). Cu toate acestea, în ultimele două decenii au devenit tot mai frecvente încercările de depăşire a reprezentărilor clasice despre atomism şi elementaritate (**10**, **11**), spaţiu şi timp, realitate şi reflectare (**9**). În literatura filosofică românească, problematizării raţionalităţii i-au fost consacrate numeroase studii (**12**, **13**, **14**, **15**), unele fiind reunite în volume (**2**, **16**, **17**). Autorii lor recunosc, în ultimă instanţă, caracterul limitat, de primă aproximaţie a raţionalităţii liniar-analitice, precum şi *necesitatea edificării unui nou tip de raţionalitate*, bazat nu pe raporturi de opoziţie, ci pe raporturi de complementaritate faţă de poziţia tradiţională.

Fie că invocă logici non-aristotelice, de tip Vasiliev sau de tip "hermesian" (*cf.* **18**), fie că vizează actualizarea intuiţiilor lui Lucian Blaga cu privire la complementaritate (**19**, **20**, **21**, **22**, **23**), cercetătorii contemporani urmăresc în mod explicit *recuperarea legăturilor cu întregul*, continuând acest demers prin contribuţii la elaborarea unor categorii şi principii înglobalizatoare, la apariţia unui nou tip de sinteză ("sinteza complementară" sau "sinteza cu armonizator"), care generalizează sinteza polară de tip hegelian – sinteză ce conduce la întregi abstracţi, neautentici*.

Urmărind această linie de gândire, în capitolul de faţă ne-am propus să explorăm modul în care "momentul organizaţional" intervenit în istoria cunoaşterii legitimează extinderea spiritului viu al dialecticii asupra naturii anorganice (direcţie în care Engels a mers mai mult programatic decât efectiv), ceea ce ar face posibilă, în sfârşit, globalizarea efectivă a dialecticii la nivelul celor trei orizonturi existenţiale: anorganic, organic şi social – orizonturi distincte, dar inseparabile.

* De altfel, trei filosofi români de primă importanţă (Lucian Blaga, Constantin Noica şi Ştefan Lupaşcu) au sesizat minusurile sintezei hegeliene, reuşind să elaboreze metodologii alternative, deschise la întregi autentici, apte să influenţeze benefic viitorul curs al cunoaşterii ştiinţifice, precum şi al dialecticii (*vezi* 20, 24, 25).

În al doilea rând, vom încerca să arătăm că, în acest nou context, concepţiile filosofice, respectiv sintezele care nu depăşesc orizontul de cunoaştere al primelor două revoluţii ştiinţifice ale secolului XX (cuantică şi relativistă), deci care nu depăşesc forma de mişcare propriu-zisă, se dovedesc tributare metafizicii, chiar şi atunci când se doresc dialectice; acest lucru devine evident din perspectiva concepţiei (modelelor) care integrează înnoirile aduse de toate cele trei revoluţii ştiinţifice ale secolului XX (inclusiv de revoluţia cibernetic-organizaţională).

2.1.1. Două raţionalităţi dialectice

După cum arată Florin Felecan în câteva lucrări (**7**, **8**, **11**), etapizarea dezvoltării cunoaşterii presupune parcurgerea obligatorie a următoarelor stadii/substadii*:

I. Stadiul liniar-mecanic, în care cunoaşterea este centrată pe articularea de tip sumativ a unor sisteme – de altfel, stabile în stare necuplată şi susceptibile de interacţiuni de tip colizional;

II. Stadiul liniar-nemecanic (electromagnetic), în cadrul căruia schimbarea este regizată de *principiul superpoziţiei* (care generalizează tipul sumativ de articulare), prin considerarea oricăror combinaţii liniare posibile;

III. Stadiul neliniar de tip distinct-inseparabil, reprezentativ pentru cunoaşterea contemporană;

IV. Stadiul neliniar de tip indistinct-inseparabil, unde este vizat maximul de integralitate (ca în cazul modelului "spumă de săpun", reclamat de fizica energiilor înalte).

Pentru stadiile III şi IV (neliniare) este esenţial *principiul interferenţei*, care depăşeşte şi generalizează principiul superpoziţiei, despre care se ştie că este incompatibil cu realitatea fundamentală şi cu devenirea autentică (*vezi* **9**). Datorită importanţei excepţionale a principiului interferenţei (ca principiu metodologic de mare generalitate) în "normalizarea" raporturilor dintre inteligibilitate şi devenire, credem că este oportună o primă formulare a lui:

> ***Dacă un sistem A este definit, în condiţii neliniare, prin setul de de stări potenţial-posibile Ap, atunci orice stare actualizată a sa este rezultatul întrepătrunderii efective şi concomitente a tuturor stărilor Ap*** (**8**).

De ce considerăm că parcurgerea acestor stadii de către cunoaşterea ştiinţifică este obligatorie? Ce argumente avem pentru a fi siguri că nu supralicităm? Cum ne putem asigura împotriva unor tentaţii perene, cum ar fi cea a modelelor speculative sau cea a schemelor simplificatoare?

În una dintre cele mai cunoscute lucrări ale lor (**27**), Ilya Prigogine şi Isabelle Stengers sesizează că procesul de constituire a fizicii a fost prezidat de două contingenţe ireductibile:

*I. Contingenţa ontologică***, în conformitate cu care crearea marilor scheme teoretice se datorează nu numai unor particularităţi intrinseci (analitice) ale inteligenţei umane (a se vedea "contingenţa istorică"), ci mai ales faptului că *în lumea noastră materială complexă, unele obiecte se decupează în mod natural ca părţi distincte* (ca sisteme necuplate sau slab-cuplate);

---

* Din altă perspectivă, cea a modelelor fundamentale ale teoriei ştiinţifice, Ilie Pârvu vede o succesiune a tipurilor de teorie care ar culmina, astăzi, cu teoriile "organizaţionale" (2, pp. 224-281). Între ele ar exista o continuitate, un "principiu metateoretic de corespondenţă" (*idem*, p. 253).

** Care poate fi desemnată ca "existenţa a două naturi distincte, dar inseparabile – o natură liniară şi o natură neliniară" (8).

acest fapt a impus subiectului epistemic ţeluri, modele şi limbaje care fac inteligibilă regularitatea lor axată pe reversibilitatea traiectoriilor şi staţionaritatea proceselor. Într-un astfel de context fizic nu se poate produce decât o "schimbare fără schimbare" (Al. Koyré), săgeata timpului nu se poate manifesta, iar sensul istoric nu se poate constitui.

II. Contingenţa istorică, ce are în vedere chiar transpunerea acestei premise naturale în planul (istoriei) fizicii, ştiinţă care a debutat sub semnul unei idealizări radicale, concretizate în concepte sau modele respectabile din punct de vedere teoretic şi eficace din punct de vedere practic ("traiectorie dinamică", "staţionaritate", "predictibilitate" etc.), dar care în ultimele decenii şi-au dovedit caracterul nefundamental, adică statutul de prime aproximaţii în raport cu situaţiile reale[3].

Pe lângă aceste două "contingenţe" depistate de autorii lurării *Temps et Éternité*, F. Felecan (**8**) aduce în discuţie o a treia:

III. Contingenţa metodologică: nu doar obiectele (sistemele) pot fi considerate ca distincte şi separabile, ci şi unele *stări* ale acestora (în particular, *starea fundamentală*). A fost o adevărată şansă – apreciază filosoful român – ca fizicienii să dispună de o stare bine definită şi stabilă care le-a oferit o configuraţie de referinţă în care perturbările de mică amplitudine se pot produce fără modificări structurale, calitative; eventualele efecte non-armonice proveneau din neliniarităţi de diverse tipuri, putând fi tratate cu paleativul cunoscut sub numele de "teoria perturbaţiilor".

După alţi autori (*vezi* **28**) însă, în ciuda numeroaselor succese obţinute pe baza acestui program analitic, în pofida sofisticării crescânde a "modelelor perturbaţionale", s-au acumulat treptat numeroase probleme fizice care nu mai puteau fi eludate. În abordarea lor, separabilitatea asumată între starea fundamentală şi stările perturbate devine principal inadecvată.

Iată, deci, câteva argumente suficient de tari în favoarea ideii că resursele cognitive ale metodologiei liniare sunt principial-limitate, că *este necesară o schimbare de orizont, o deschidere hotărâtă către situaţia neliniară ("holosituaţie")*. Care este sensul acestei schimbări?

2.1.2. Particularităţi ale raţionalităţii liniare

Dezvoltarea celor mai multe capitole ale fizicii a început cu studierea "sistemelor liniare", adică a acelor sisteme în care mişcarea se supune principiului superpoziţiei, fiind descriptibilă prin intermediul ecuaţiilor liniare, iar componentele sistemului sunt necuplate sau slab cuplate.

Supoziţia metodologică fundamentală a raţionalităţii liniare se traduce prin *preeminenţa entităţilor distincte în raport cu complexitatea*. Fie de ordin sumativ-compoziţional, fie de ordin structural, *complexitatea apare ca derivată* (elementele preced şi generează – prin interacţiuni – structura)*.

Aducând în prim-plan discretul (mai ales discretul corpuscular, aflat în stare de echilibru sau în stări-aproape-de-echilibru), raţionalitatea liniară implică:

1. *Determinismul cauzal univoc*, ceea ce exclude *alegerea* (selecţia naturală) anorganică, precum şi *finalitatea* anorganică;

2. *Ignorarea mediului în condiţionarea însuşirilor sistemelor*; aceste însuşiri sunt intrinsec-atributive. Chiar atunci când sunt invocate, mediile uzuale sunt lipsite de "personalitate sistemică" (omogene şi izotrope)**.

---

* În terminologia lui Prigogine, *Being* (existenţa actualizată) precede şi determină *Becoming* (devenirea).

** În această particularitate a raţionalităţii liniare, despre care vom vedea că nu a rămas fără corespondent în simţul comun, putem vedea una dintre cauzele atitudinii antiecologice faţă de natură, a conduitei de manipulare a mediului natural. Ea caracterizează şi multe dintre ideologiile care au avut şi au implicaţii practice antiumaniste (ethos-ul birocratic şi viziunea tehnocratică). În filosofia limbajului, "abordările riguroase" sunt tributare raţionalităţii liniare, iar în teoria comunicării, toate modelele teoretice clasate de Fiske în "şcoala proces" sunt expresii ale acestui tip de raţionalitate.

3. *Obiectele reprezentative sunt distincte şi separabile* (de pildă, *existenţa actualizată* este reflectată univoc de categoria clasică a "realităţii obiective"; în particular, *posibilitatea* este concepută ca non-existenţă, fiind proiectată în viitor şi fiind golită de orice conţinut fizic);

4. *Accentuarea separabilităţii şi analizei*, ceea ce deplasează sinteza pe plan secund; întregii rezultaţi în urma aplicării tehnicilor post-analitice îşi pierd în mare măsură caracterul nativ-funcţional. La limită, ei devin ceea ce Marx numea "abstracţii mute", adică inoperante – "cărămizile" oricărei construcţii speculative;

5. *Tipul de cunoaştere adecvat este cunoaşterea–acţiune*, care presupune o perturbare inevitabilă exercitată din afara sistemului. În acest sens, vectorul cognitiv este nemijlocit dependent (potenţat, dar şi limitat) de amploarea acestei perturbări.

2.1.3. Particularităţi ale raţionalităţii neliniare

"Sistemele neliniare" sunt sisteme oscilatorii, ale căror însuşiri depind de procesele ce se desfăşoară în ele, oscilaţiile diferiţilor parametri sistemici fiind descrise cu ajutorul ecuaţiilor neliniare.

Supoziţia metodologică fundamentală a raţionalităţii neliniare afirmă *preeminenţa totalităţii dinamice asupra entităţilor distincte*, generate concomitent cu interacţiunile lor, într-un context organizaţional caracterizat prin *deschidere, stări-departe-de-echilibru* şi *situaţie neliniară* (**8**). Noul tip de raţionalitate aduce în prim-plan *valorile continuului*[4], recunoscând drept centrale şi constitutive tocmai acele aspecte esenţiale cărora metodologia liniară le acordă – exclusiv sau în primul rând – conotaţii negative: *cinetica, contradicţia şi instabilitatea, haosul* şi *ireversibilitatea* etc. Alte aspecte definitorii ale raţionalităţii neliniare, foarte sugestive pentru o teorie unificată a comunicării, sunt derivate sau logic-complementare în raport cu cele de mai sus:

1. Recuperarea dimensiunii holonomice, cu restabilirea sensurilor si semnificatiilor organizationale originare* între subsistemele întregilor fizico-chimici, între om si natura, între natura organica si cea anorganica, între subsistemele societatii umane.

*2. Accesul la istoricitatea autentică***, ceea ce înseamnă:

a) *accesul la temporalitatea autentică*, la temporalitatea "în durată" sau "întru fiinţă" (C. Noica), incluzând şi momentul *genezei* (care este principial-incompatibil cu raţionalitatea liniară);

b) *accesul la devenirea autentică*, pentru care componenta ireversibilă a mişcării este constitutivă şi universală[5];

3. Considerarea mediului ambiant ca o entitate constitutivă individualizată[6], în sens organizaţional (prin stările potenţial-posibile) **şi, totodată, activă** (acesta fiind plasat, prin definiţie, în categoria stărilor-departe-de-echilibru).

---

* Acestea fusesera eliminate (sau doar marginalizate) de stiinta Renasterii pe considerente de eficienta a procesului de matematizare, dar si din alte considerente, care tineau de presupozitiile tacite, de ordin filosofic, ale acestei stiinte (*vezi* Al. Koyré, **35**).

** Când vorbim de "istoricitate autentică" ne delimităm de "istoricitatea postulată", presupusă din perspectivă filosofică, dar care pentru cunoaşterea ştiinţifică era introdusă pe uşa secretă, figurând printre condiţiile iniţiale. Altfel spus, poziţia noastră diferă atât de cea a dialecticienilor care afirmă istoricitatea naturii fără a-şi baza afirmaţia pe datele cunoaşterii ştiinţifice, cât şi de cea a dialecticienilor care contestă existenţa unei istoricităţi universale (7).

4. Aducerea în prim-plan a unei noi forme de cunoaştere ştiinţifică: "cunoaşterea–comunicare". Complementară cu ceea ce se poate numi "cunoaşterea–acţiune" (*ibidem*), cunoaşterea–comunicare este nediscursivă şi nu provine nemijlocit din acţiune, ci din complementul acesteia: influenţele materiale neergonice*, ceea ce implică atât *coerenţă*, cât şi *sincronizare*[7].

2.2. Dialectica naturii între liniar şi neliniar

2.2.1. Dualismul dialecticii la Engels

În varianta ei engelsiană, dialectica naturii a reflectat gradul de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice din deceniile 8 şi 9 ale secolului XIX. Dacă dialectica naturii a rămas în stadiul de "proiect", aceasta se explică în primul rând prin acţiunea constrângătoare a unor factori obiectivi, care, probabil, nu ar fi permis nimănui să meargă mai departe decât a făcut-o Engels.

Porunca vremii, căreia Engels a încercat să-i facă faţă (deşi era conştient de insuficienţa cunoştinţelor sale în domeniul fizicii şi chimiei – *vezi* **37**), era *negarea concepţiei mecaniciste*, concepţie ce corespundea substadiului liniar-mecanic (momentul compoziţional în chimie) şi *elaborarea pe noi temeiuri (structurale) a unei dialectici liniare axate pe conexiuni nemecanice (fizice şi chimice),* care să înglobeze ca pe un caz particular dialectica liniară mecanicistă (după cum principiul superpoziţiei înglobează principiul simplei însumări).

În epocă, problema esenţială consta în aceea că dialectica liniară a naturii nu putea fi construită decât ca un complement necesar al dialecticii neliniare, înglobalizatoare. Aceasta, deoarece numai într-o perspectivă neliniară devin sesizabile idealizările inerente liniarităţii şi, totodată, poate fi explicat succesul local al teoriilor clasice, al raţionalităţii dialectice tradiţionale. Intuind probabil exigenţele unui astfel de imperativ metodologic, Engels a încercat să devanseze istoria cunoaşterii ştiinţifice, prelungind un traseu *istorico-natural* (cel al generalizării unor rezultate ale ştiinţei fizico-chimice a epocii) printr-un traseu *logic* (care presupune continuarea construcţiei dialecticii "de sus în jos", sau "împotriva naturii"). Astfel, Engels a încercat să transfere elemente neliniare (inseparabilitatea şi totalizarea, deschiderea şi procesualitatea) din dialectica vieţii organice şi, mai ales, din dialectica vieţii sociale, care fusese adusă de Karl Marx la un grad de elaborare conceptuală pe care I. Pârvu (**6**, **38**) îl caracterizează ca "structural-organizaţional".

Aşa se face că unii cercetători, ca G. Lukács (**39**) şi A. Schmidt (**40**), au decelat o anumită ruptură metodologică – de fapt, un hiatus – în articularea a ceea ce astăzi numim "raţionalitate liniară" şi "raţionalitate neliniară". Acest hiatus ar fi putut fi micşorat dacă Engels nu ar fi ezitat în faţa *momentului structural*, a cărui semnificaţie majoră nu a sesizat-o până la capăt[8].

După opinia noastră, neasimilarea momentului structural reprezintă principalul factor care i-a interzis lui Engels accesul la raţionalitatea neliniară pe traseul istorico-natural; totodată, ratarea acestui moment l-a împiedicat să evite redutabila eroare hegeliană a "procesualizării pripite"**.

Încercând să parcurgă un traseu "contra naturii" (*logic*, iar nu *istoric*), Engels a ajuns la un dualism, dar acest rezultat era inevitabil, căci nu ne putem închipui că altcineva ar fi putut, în contextul ştiinţei fizico-chimice a timpului, să ajungă la o dialectică neliniară. Dualismul liniar-

* În sensul de interacţiune realizată fără transfer de energie (*vezi* 8).

** Se ştie că Hegel ceruse chimiştilor să-şi înceapă cercetarea nu analizând corpurile, adică "ce" se mişcă, ci procesele însele, adică mişcarea chimică propriu-zisă (*vezi* 8, p. 78).

neliniar exprimă, în fond, atât limitele ştiinţei din epoca lui Engels, cât şi intuiţia excepţională a acestui autodidact genial.

Pentru a ilustra dualismul dialecticii engelsiene a naturii, vom folosi comentariul lui F. Felecan (**8**), oprindu-ne doar asupra unor decupaje referitoare la însuşi modul de concepere a naturii (şi, într-un plan mai general, a lumii).

1. *Conceptul liniar de "natură"*, compatibil cu caracterul corporal-substanţialist al categoriei de "materie", care în epocă funcţiona ca referenţial pentru întreaga gândire ştiinţifică, precum şi pentru filosofia materialistă, cum rezultă de la Engels: "Întreaga natură accesibilă nouă formează un sistem, un ansamblu coerent de corpuri, înţelegând aici prin corpuri toate existenţele materiale de la astru şi până la atom..." (**36**, p. 191).

2. *Conceptul neliniar de "natură"*: "Astăzi, întreaga natură ni se prezintă ca un sistem de conexiuni şi procese" (*idem*, p. 176); "Natura nu este, ci devine..."; sau: "lumea nu trebuie înţeleasă ca un complex de lucruri definitive, ci ca un complex de procese în care lucrurile în aparenţă stabile, ca şi reflectarea lor mintală (...), noţiunile, se află în neîntreruptă transformare, născându-se şi pierind" (*ibidem*).

Dualismul engelsian aruncase un otgon în secolul XX. Dar ceea ce Engels numea, cu referire la lucruri, atunci când scria "în aparenţă stabile", pentru ştiinţa secolului XIX şi a primelor decenii ale secolului XX a reprezentat însăşi "esenţa lucrurilor". Această ştiinţă a avut ca principală preocupare *teoria stabilităţii*, iar nu elaborarea unei *teorii a schimbării*.

Dacă noţiunea de "structură" (introdusă de A. M. Butlerov abia în 1861) şi teoria structurii chimice ar fi putut fi valorificate de Engels în elaborările sale dialectice, probabil că altfel ar fi arătat situaţia altor concepte, teorii şi principii, a căror cunoaştere şi recunoaştere condiţionează nemijlocit accesul la nivelul superior al dialectizării naturii anorganice: "inseparabilitatea" şi "totalitatea fizică", conotaţiile pozitiv-constructive ale noţiunilot de "entropie", "ireversibilitate" şi "haos" etc. De pildă, Engels nu a putut corela entropia decât cu *alteritatea sistemelor* (activitate de tip constructiv, ireversibilă, orientată exclusiv către atingerea obiectivului). Prima breşă în aceasta viziune "unilateral-negativista" (*conf.* **8**) a fost formulată abia în 1945, prin descoperirea specificului activităţii sistemelor în stările staţionare (în situaţia de a se opune alterităţii)*. De asemenea, cele dintâi date semnificative privind inseparabilitatea fizică au fost consemnate de istoria fizicii la multe decenii după moartea lui Engels**. În aceste condiţii, devine limpede că sarcina asumată de Engels depăşea, prin anvergura implicaţiilor, nu numai resursele sale individuale, ci şi pe cele ale momentului istoric, moment deasupra căruia Engels a reuşit, totuşi, să se ridice facând uz de dialectica însăşi, în calitatea ei de instrument euristic. Intuiţiile sale în direcţia neliniarităţii au fost nu numai rodul geniului său originar, ci şi al unui îndelungat exerciţiu de dialecticizare a vieţii (teoriei) sociale, exerciţiu efectuat împreună cu Marx.

Deşi nu a reuşit să construiască o "dialectică organizaţională" (**8**) a naturii anorganice, se poate admite că Engels a făcut paşi semnificativi dincolo de bornele hegeliene, în direcţia instituirii unei raţionalităţi noi: celebrul său *adagio* "*ori–ori devine tot mai insuficient*" a vizat aspectele profunde, situate dincolo de poziţia metafizicienilor, el focalizând atenţia asupra manierei hegeliene de rezolvare a contradicţiilor prin eliminarea unuia dintre contrarii – manieră schematică, risipitoare de resurse istorice, necesitând ulterioare reveniri, retuşări, restructurări[9].

Insatisfacţia lui Engels faţă de caracterul îngust, de primă aproximaţie istorică, al unităţii (inseparabilităţii) dialectice hegeliene, înţeleasă ca *opoziţie*, precum şi orientarea lui spre soluţiile

---

* În particular, prin formularea de către Ilya Prigogine a *teoremei despre producţia minimă de entropie*.

** Este vorba de *paradoxul Einstein–Podolsky–Rosen* (1935), *teorema lui Bell* (1964), *experimentele corelaţionale* (anii '70); pentru consideraţii dezvoltate, se pot consulta studiile lui Florin Felecan şi Mircea Flonta dedicate acestor episoade din istoria cunoaşterii ştiinţifice (8, 33).

de tip complementar sunt evidențiate, de pildă, în următorul pasaj din *Dialectica naturii*: "Cu cât cunoaşterea va progresa (...), cu atât va deveni mai imposibilă ideea absurdă şi nefirească a unei opoziții între spirit şi materie, între om şi natură, între suflet şi trup" (**36**, p. 158).

2.2.2. Perspectivele unei dialectici neliniare a naturii

Una dintre concluziile ce se impun este că, datorită celor mai recente dezvoltări din cunoaşterea ştiințifică, *în prezent, construirea unei dialectici neliniare a naturii a devenit o posibilitate concretă**. O atestă, printre altele, şi înalta frecvență cu care apar lucrări de metodologie integrativă (îndeosebi fizică–filosofie) datorate unor prestigioşi autori de formație interdisciplinară**. S-ar putea afirma că, în acest caz, interdisciplinaritatea reprezintă pentru prima dată mai mult decât o "aspirație progresistă" a savanților; ea devine un veritabil filon unificator între ştiință şi metaştiință. După cum scrie Ilie Pârvu, un fin analist al revoluției ştiințifice contemporane, "trecerea la teoriile structural-organizaționale, reprezentând o tendință dominantă a dezvoltării ştiinței actuale, impune edificarea unei epistemologii pe baze *interdisciplinare* (prin convergența direcțiilor tematice şi a orientărilor metodologice în studiul ştiinței ca fenomen de cunoaştere), cu rol sporit în construcția ştiinței şi cu o 'relevanță empirică' superioară momentelor ei anterioare" (**2**, p. 261). Pe scurt, interdisciplinaritatea a devenit o condiție *sine-qua-non* a deblocării cercetării şi interpretării rezultatelor ei.

Se întâmplă ca şi cum ştiința, metaştiința şi filosofia naturii ar fi descoperit, toate în acelaşi timp, că obiectul cunoaşterii este altul decât cel pe care îl vizau până acum şi că acest nou obiect al cunoaşterii le priveşte pe toate în aceeaşi măsură şi în acelaşi timp; edificiile lor tradiționale scârțâie din încheieturi, punându-se cu acuitate problema unei re-construcții de mari dimensiuni[10].

O primă fază – extensivă – a acestei re-construcții a fost deja parcursă, urmând ca în viitorul previzibil aliniamentele să fie esențializate convergent (atât ca ideație, cât şi ca limbaj), în sensul formulării principiilor şi legităților, al (re)definirii categoriilor.

În *Temps et Éternité* (**27**), Ilya Prigogine şi Isabelle Stengers propun o periodizare aproximativă a travaliului de statuare a "noii convergențe":

I. Descoperirea şi perfecționarea marilor scheme teoretice de la începutul secolului XX: teoria relativității şi teoria cuantică (1900-1960);

II. Evidențierea progresivă a autenticei dimensiuni istorice a naturii anorganice, a formelor de activitate constructiv-organizațională a sistemelor fizico-chimice (1960-1980):

a) descoperirea instabilității şi complexității structural-funcționale a particulelor elementare;

b) stabilirea istoricității Universului, inclusiv pe baze experimentale (măsurarea radiațiilor reziduale de corp negru ş.a.);

c) descoperirea şi teoretizarea (încă neîncheiată) a structurilor disipative.

III. Sintetizarea sub semnul holonomiei a tuturor acestor noi idei şi fapte de cunoaştere, având ca obiectiv elaborarea unui nou tip de raționalitate, în care omul şi natura să reprezinte entități cu adevărat complementare (după 1980).

Periodizarea de mai sus este tributară abordării prigogineiene, centrată pe dualitatea *dinamic–termodinamic*; dintr-o altă perspectivă, de pildă cea axată pe dualitatea *structură–organizare*

---

* Reiterăm: aceasta nu înseamnă aruncarea peste bord a dialecticii liniare, ci doar transformarea ei într-un caz particular al dialecticii *neliniare*, altfel spus re-aşezarea sa la locul ce-i revine cu adevărat: sau, cum se exprimă unii autori, re-evaluarea ei ca "dialectică înglobată" (8).

** *A se vedea* Ilya Prigogine (premiul Nobel pentru chimie – 1977) şi Isabelle Stengers (27), Fritjor Capra (41), Mihai Drăgănescu (42) sau Paul Constantinescu (43, 44), Edgar Morin (*vezi* 45), iar mai de curând – valoroasa sinteză panoramică a Angelei Botez (17).

(Felecan, 1978), cercul de reuşite ştiinţifice semnificative apare mai mare, ceea ce-l îndreptăţeşte pe autorul menţionat (**8**) să propună noi momente relevante, subsumabile stadiului al doilea din periodizarea prigogineiană:

d) descoperirea, pe filiera paradoxului Einstein–Podolsky–Rosen, *a inseparabilităţii fizice*, respectiv a fundamentalităţii ireductibile a sistemelor anorganice elementare;

e) recunoaşterea dimensiunii cibernetic-informaţionale ca un complement necesar al dimensiunii tradiţionale (acţionaliste) a cunoaşterii, ceea ce a evidenţiat şi a impus cerinţa unui nou tip de cunoaştere – *cunoaşterea–comunicare*, ca un complement al cunoaşterii–acţiune;

f) impunerea progresivă – mai ales în câmpul cunoaşterii experimentale – a unor *noi organizări cognitive*, de tipul om–ordinator, deosebit de performante;

g) descoperirea unei noi "sintaxe" chimice la nivelul microscopic, implicând 2, 3, 4... molecule, ceea ce a permis trecerea la o nouă modalitate de modificare a însuşirilor moleculare prin *controlul microambianţei*, precum şi aşezarea la baza procesului de dezvoltare a chimiei (dar nu numai) a *principiului generalizării*, care presupune parcurgerea succesivă a unor orizonturi conceptual-metodologice de cuprindere şi complexitate crescândă, centrate pe categoriile de *compoziţie*, *structură* şi *organizare* (**34**, p. 264).

Principalele implicaţii ale reconstrucţiei dialecticii naturii din perspectiva raţionalităţii neliniare sunt următoarele două: *întemeierea ştiinţifică a unei autentice istoricităţi a naturii* şi *istoricizarea legilor devenirii* (*apud* F. Felecan – **8**, pp. 81-84).

2.2.2.1. Istoricitatea autentică a naturii

Istoricitatea poate fi *autentică* (intrinsecă) sau *neautentică* (extrinsecă, manipulată). Pentru a fi autentică, ea trebuie să îndeplinească anumite condiţii minimale; după cum vom vedea, acestea nu pot fi îndeplinite decât într-un context organizaţional (*stări-departe-de-echilibru* şi *neliniaritate*).

A) NEUNIVOCITATEA COMPORTAMENTULUI. În viziunea hegelian–sartreiană, istoricitatea naturii a fost una neautentică, deoarece sistemele anorganice (în situaţia echilibral-liniară) nu pot alege ($10g^2$ 1=0), lanţul dezvoltării apropiindu-se de lanţul Markov de ordinul I. În situaţia liniară, însă, părţile componente ale sistemelor liniare devin *subsisteme cu conduită neunivocă*. Ori, autentica istoricitate este aceea care implică alegerea efectivă între mai multe variante comportamentale – altfel spus, între mai multe *istorii posibile*, istorii construite alternativ pe baza principiului interferenţei.

B) IREVERSIBILITATEA. Mişcarea sistemelor finite prezintă trăsăturile unei organizări complex-concrete, în care procesele reversibile se înrepătrund cu cele ireversibile, acestea din urmă constituind, de fapt, suportul material nemijlocit al "săgeţii timpului". Aportul ireversibilităţii la configurarea istoricităţii autentice poate fi caracterizat cu ajutorul mărimii "entropie liberă" (S_f). În stările de echilibru, istoricitatea autentică şi, respectiv, săgeata timpului sunt nu inexistente*, ci doar latente. Corelativ, în stările-de-echilibru, entropia liberă este nulă (dar numai ca valoare medie).

C) TEMPORALITATEA CONCRETĂ. Spre deosebire de timpul tradiţional, extrinsec (parametric sau spaţializat), măsurabil cu dispozitive speciale (ceasuri parametrice**), există un

---

* Tradiţia liniar-echilibrală le consideră pur şi simpu inexistente, fiindcă, pentru ea, potenţializarea semnifică trecerea în non-existenţă.

** Acestea au menirea da a măsura cu maximă rigoare nu autenticitatea temporalităţii organizărilor concrete, ci *repetitivitatea* din mişcarea acestora.

timp autentic, solidar cu mişcarea concret-complexă. Unitatea de bază a acestui "timp al fiinţei" (Felecan, **8**) este *durata elementară* (evenimentul), iar nu secunda, minutul etc.

Principalul moment al istoricităţii autentice, moment ce coincide cu originea temporalităţii concrete, îl constituie *geneza*, care angajează nu doar actualizarea propriu-zisă, ci şi traseul potenţial_posibil – orice geneză autentică fiind prefaţată de un eveniment topologic, care marchează trecerea de la istoricitatea manipulată (fără "rădăcini" tipologice) la istoricitatea autentică.

D) COMPLEXITATEA ACTIVITĂŢII ANORGANICE. Considerate atât în contexte clasice, cât şi în contexte neclasice, sistemele anorganice manifestă activitate complexă, ceea ce poziţia clasică, unilateral-destructivă, eludează – deoarece, pentru ea, ireversibilitatea se epurează în planul alterităţii:

i. ***activitatea de tip destructiv (alteritate)*** constituie principala formă de negare în istoricitatea autentică. Traseul alterităţii leagă geneza sistemului de starea-de-echilibru – caracterizată prin valoarea maximă a entropiei totale a sistemului (S). Întrucât la echilibru entropia liberă (S_f) se anulează în medie, entropia totală devine egală cu entropia legată (S_b)***, iar subsistemele redevin părţi componente relativ independente, corelaţiile dintre ele (de fapt, interacţiuni de schimb elementare) rămânând în stare atomizată; corelarea corelaţiilor fiind practic nulă, săgeata timpului nu se poate manifesta.

ii. ***activitatea staţionară*** poate fi caracterizată sintetic prin S_f = const., $\neq 0$. Ea reprezintă forma minimă de activitate organizaţională, având ca rezulat neatingerea stării-de-echilibru. Deşi este încă situat dincoace de punctul de instabilitate, acest regim de activitate nu mai e reductibil la alteritate: odată cu formularea teoremei producţiei minime de entropie în stările staţionare (1945) a devenit evidentă orientarea unilaterală a raţionalităţii dialecticii clasice, aceasta atribuind conotaţii exclusiv negative categoriilor de "entropie", "haos", "ireversibilitate" etc.

iii. ***activitatea constructiv-organizaţională*** reprezintă principala formă de afirmare a istoricităţii autentice (ea rămânând, însă, complementară cu alteritatea). Capătul superior al activităţii organizaţionale îl constituie geneza. Dincolo de punctul de instabilitate****, subsistemele devin active şi, totodată, sensibile la fluctuaţii interne şi externe (*vezi* figura din *Anexa 6*). În sistem se instaurează un nou regim de corelare a corelaţiilor elementare (ceea ce unii autori numesc "comunicare" – *cf.* Felecan, **8**), a cărui principală caracteristică funcţională constă în articularea efectivă (interferenţă) între stările actualizate şi cele potenţial-posibile. Sistemul îşi dinamizează entropia totală (S) pe seama unui continuu "transfer de reversibilitate" către ambianţă şi a creşterii ponderii activităţii constructive. În aceste condiţii, ireversibilitatea se impune, iar săgeata timpului se face simţită la scară macroscopică.

E) DIMENSIUNEA HOLONOMICĂ. În urma articulaţiilor descrise mai sus (punctul D. iii.), în sistem se produce o restabilire a legăturilor cu întregul, situaţie în care subsistemele capătă un sens istoric autentic prin care sunt armonizate atât resursele interne (stările potenţial-posibile ale lui *A*, cât şi tendinţele complementare ale lui *non-A**. Inseparabilitatea anorganică (totalitatea) astfel constituită presupune întrepătrunderea aspectelor neergonice şi ergonice, pe primul plan trecând *comunicarea*, spre deosebire de situaţia liniară, când, datorită sensibilităţii scăzute a componentelor sistemelor, contribuţia factorilor ergonici este predominantă, iar în prim-plan se află *acţiunea*.

*** Dacă $S = S_b - S_f$ şi $S_f = 0$, atunci $S = S_b$.

**** Punctului de instabilitate îi corespunde o valoare critică a raportului dintre entropia liberă şi entropia legată. El este desemnat ca "*prag Prigogine*": $P_K = (S_f / S_b)\ K$.

* Se cere subliniat că, prin comunicarea subsistemelor între ele, precum şi a acestora cu întregul, *proximităţile spaţiale şi temporale sunt deplasate în subsidiar*; ele nu mai reprezintă o condiţie *sine-qua-non* pentru realizarea cooperativităţii. Exemple: comunicarea prin intermediul undelor de activitate chimică sau al undelor de difuzie.

2.2.2.2. Istoricizarea legilor devenirii

Noua raționalitate dialectică promovează pe primul plan *valorile continuului* (inseparabilitate, procesualitate etc.), resimțind astfel necesitatea unor categorii şi principii înglobalizatoare, a unor noi forme ale unității dialectice. Datorită faptului că dezvoltarea cunoaşterii este orientată către situația neliniară (către stadiul "distinct-inseparabil" şi apoi către "indistinct-inseparabil"), principalele tendințe care se pot manifesta în *"devenirea legilor devenirii"* (Felecan) sunt:

a) apropierea progresivă a substanței acestor legi până la identificare – de pildă, clasicele legi ale "unității luptei contrariilor" şi "negării negației" tind să fuzioneze într-o legitate comună, care poate fi desemnată prin sintagma "*legea sintezelor alternativ-rectificate*";

b) considerarea unor *momente de discontinuitate intervenite în conținutul acestor legi*, ca urmare a înglobării acestor contexte în perspectiva neliniară;

c) *descoperirea unor legi noi*, centrate pe dimensiunile neclasice ale cunoaşterii contemporane (comunicare, comportament neunivoc, finalitate anorganică ş.a.).

N O T E

1. Deşi este o problemă a cărei soluție pozitivă (nespeculativă) se amână *sine die*, ea este interesantă, pentru că un răspuns pozitiv ar fi util pentru o modelare a evoluției ideilor: "încă nu este clar dacă modelele mentale (…) sunt create de minte, caz în care ar putea fi uşor înlocuite cu altele, sau dacă sunt genetice" (**3**). Este o problemă care ne interesează şi pe noi, din perspectiva comunicării interculturale şi interideologice. Interesul nostru este pur metodologic: dacă paradigma culturală, de pildă, s-ar datora unor "modele mentale genetice", atunci "cultura n+1" şi, implicit, unificarea culturală a Europei nu ar avea niciodată mai multe şanse de realizare decât au avut până în prezent. În acest caz, raționalitatea neliniară (prin excelență o creație a unor oameni specializați în a crea "contra naturii") nu va deveni niciodată familiară simțului comun şi nu va putea întemeia niciodată o ideologie a "întregilor autentici". Acest lucru ar însemna că mecanismele de până acum ale socializării omenirii, solidare cu raționalitatea liniară, nu-şi vor modifica niciodată cursul în direcția unificării neconflictuale a genului uman, iar urmaşii noştri vor constata, probabil, că apogeul universalizării istoriei s-a consumat undeva, la granița dintre mileniile II şi III după Hristos…

2. În această viziune, sistemul de idei seamănă cu o "boală" care stă la pândă, deoarece este suficient ca o comunitate umană să recepționeze un "virus" (una dintre premisele sistemului) pentru ca "epidemia" să se declanşeze (ideologia să "cuprindă masele", cum s-ar exprima Karl Marx). Sigur că recepționarea "virusului" depinde de multe condiții – în principal, de structura internă a comunității şi de relațiile sale cu mediul (în sens organizațional). Am văzut că dincolo de punctul de instabilitate ("pragul Prigogine"), subsistemele devin active şi hipersensibile la fluctuațiile interne şi externe. În sistem se instaurează un nou regim de corelare a corelațiilor elementare (o "supradeterminare", cum ar spune Althusser), caracterizat prin interferența stărilor actualizate cu cele potențial-posibile. Dar posibilitatea "îmbolnăvirii" desfide orice etapizare istorică: ea există *permanent* (fiind mai concretă sau mai abstractă, în funcție de "fluctuațiile interne şi externe"); altfel spus, această posibilitate este atemporală în raport cu timpul istoric. Ea este *transistorică*. Din această perspectivă teoretică am abordat, cu alte ocazii, posibilitatea revenirii istorice a ideologiei fasciste sau a celei staliniste (**4**). În acelaşi sens, a se vedea Ilie Bădescu , care îşi intitulează un paragraf al cărții *Timp şi cultură* chiar aşa: "'Cazanul microbian' al colonialismului" (**5**, p. 233).

3. În acest caz, reductibilitatea complexității mişcării planetelor la mişcarea "epurată" a sistemelor formate numai din două corpuri (de pildă, Pământ-Soare, unde se face abstracție de atracția Pământ-Lună şi nu numai) a permis nu doar matematizarea eficientă (conform standardelor epocii), ci şi constituirea unei fizici (implicit, a unei raționalități ştiințifice) care exclude din universul mişcării schimbarea calitativă şi care nu permite timpului (redus la învelişul său parametric) să acceadă la durată, la istoricitatea autentică. După cum spun I. Prigogine şi I. Stengers, dacă am fi trăit, precum delfinii, într-un mediu mai dens, toată ştiința mişcării ar fi luat altă turnură. Considerente similare pot fi avute în vedere şi în ceea ce priveşte tabloul nemecanic, electromagnetic al lumii, în cadrul căruia valoarea redusă a constantei de cuplaj (1/37), precum şi masa nulă (sau quasinulă) a fotonului sunt răspunzătoare de caracteristica liniară quasigeneralizată a fizicii, în general, a ştiinței pe parcursul unei întregi epoci (1890-1960).

4. Raportul *discret-continuu* constituie, după mulți autori, principalul ax dialectic al efortului de reconstrucție a ştiinței specific sfârşitului de secol XX. Rezultatele epocale ale celor trei revoluții ştiințifice (cuantică, relativistă şi cibernetic-organizațională) se cer armonizate sub forma unei sinteze conceptuale şi metodologice al cărei pivot tinde să devină *continuul integral-cinetic*, în raport cu care discretul devine relativ şi subordonat, ponderea lui depinzând nemijlocit de ambianțele concrete care modulează local mişcarea câmpului material universal. În această tentativă de unificare epistemologică, primele două revoluții ştiințifice pot oferi, în cel mai bun caz, accesul la o sinteză dialectică între discret şi continuu, care nu poate depăşi, însă, nivelul mişcării fizice. Dar este, oare, posibil un "dincolo" (eventual un "deasupra")?

Continuitatea promovată de revoluția cibernetic-organizațională răspunde afirmativ: orizontul fizic propriu-zis este grevat de o *incompletitudine principială*. Acest nou orizont este superior, deoarece el unifică mişcarea cu organizarea – respectiv, energia cu informația. Abia la acest nivel pot fi formulate în termeni adecvați (concreți) şi rezolvate eficient (convingător) problemele genezei şi dezvoltării sistemelor. Principala pârghie care a făcut posibile aceste performanțe a fost conceptul de *cuplaj organizațional*, apt să articuleze organic categorii polare care păreau până nu demult incompatibile logic: *material* şi *informațional*, *intern* şi *extern*, *structural* şi *procesual*, *stabil* şi *nestabil* etc., determinând în filosofie o ireversibilă înălțare în grad a unor concepte (*organizare*, *structură*, *informație* etc.), iar în teoria determinismului o complementarizare esențială, definitorie, între cauzal şi final (**29**, p. 1275). În viziunea lui Florin Felecan, "însemnătatea de excepție a cuplajului organizațional nu a devenit evidentă pentru toată lumea: prea adesea semnificația integrativă a particulei 'şi' este redusă la sensul banal, cantitativ-aditivist – de simplă adăugire –, deşi aproape întotdeauna ea reprezintă corespondentul în plan lingvistic al unei

interacţiuni fizice ireductibile, care – chiar când sunt considerate 'simple' agregate – modifică sensibil însuşirile structurale şi funcţionale ale părţilor conectate, contând totodată ca principală premisă a constituirii unei noi calităţi" (**30**, p. 127). Acest moment de manifestare a dis-continuităţii în continuitate a fost reliefat de biochimistul A. Szent-Gyorgy (**31**, p. 60).

5. În viziunea profesorului Felecan (**8**), constituirea istoricităţii autentice se întemeiază pe "magistrala organizării", care poate fi schematizată după cum urmează:

(Echilibru) → (Nonechilibru) → (Neliniaritate) → (Instabilitate) → (Ireversibilitate) → (Istoricitate).

Concepută în cadrul neclasic al existenţei–devenire, *geneza* nu se mai reduce la simpla actualizare, ci implică în mod necesar şi un traseu potenţial›posibil, având la origine un eveniment *topologic*.

6. După cum aflăm din literatura noastră de specialitate (**8**, **32**, **33**), experimentele iniţiate de S. J. Freedman şi J. F. Clauster în 1972 au infirmat "teoriile realiste locale ale naturii" (B. d'Espagnat), a căror bază este formată din *principiul realismului, postulatul inducţiei* şi *principiul separabilităţii*. Un cercetător care vrea să salveze "principiul realismului" (iar printre fizicieni vom găsi cu greu pe cineva care ar dori să renunţe la el), va fi obligat să renunţe, în schimb, la "principiul separabilităţii", acceptându-l *volens-nolens* pe cel al inseparabilităţii. Potrivit acestui principiu, "două sisteme fizice care sunt îndepărtate în spaţiu în momentul t_2, sisteme care au interacţionat într-un moment anterior t_1 când erau foarte apropiate, vor continua să interacţioneze oricât de mare ar fi distanţa relativă dintre ele. Altfel spus, sistemele fizice, oricât de depărtate în spaţiu unele de celelalte în prezent, nu sunt de fapt separate dacă au fost în interacţiune în trecut" (**32**, p. 298). Aceste relaţii de influenţă instantanee, pe care Einstein le-ar fi numit, cu ironie, "acţiuni fantomatice la distanţă" (*idem*, p. 299), sunt considerate de F. Felecan influenţe "neergonice", în sensul că ele nu mai presupun transfer de energie, din moment ce violează "principiul de localitate", adică principiul acţiunii din aproape în aproape.

Principiul de localitate (sau de separabilitate) este principiul conform căruia "toate acţiunile fizice se propagă cu viteze finite, astfel încât două evenimente fizice distanţate în spaţiu pot fi considerate separate" (*idem*, p. 296). El este o reprezentare familiară asupra naturii, adânc înrădăcinată în gândirea europeană – atât în gândirea curentă, cât şi în gândirea fizicienilor. Aceasta din urmă s-a dezvoltat de-a lungul secolelor în cadrul unei concepţii despre natură pe care fizicianul francez d'Espagnat o numeşte *multidinism* (*apud* **32**, p. 297). Conform acestei concepţii, universul natural este constituit dintr-un număr uriaş de elemente cu proprietăţi simple, care aparţin unui număr mic de specii sau genuri distincte de entităţi fizice; fiecare dintre aceste elemente ocupă o mică regiune a spaţiului şi exercită o influenţă limitată asupra comportării elementelor distanţate; interacţiunea elementelor, considerată local şi cauzal, dă naştere unor combinaţii care explică marea complexitate de fenomene şi efecte observabile (*ibidem*). Ea a fost ilustrată de atomismul filosofic, de atomismul ştiinţific al secolului XIX, precum şi de teoriile clasice şi relativiste ale câmpului. Recunoscând plauzibilitatea intuitivă a acestei reprezentări asupra universului natural, d'Espagnat apreciază, însă, că ea se dovedeşte incompatibilă cu noile date experimentale. "Multidinismul" rămâne un element al ontologiei tradiţionale, care s-a dovedit justificat în domenii limitate ale experienţei şi pentru scopuri specifice, dar care nu poate pretinde valoarea universală şi semnificaţia teoretică ce i s-au atribuit.

În concluzie: "Aceste evoluţii sugerează o concepţie nouă asupra unităţii naturii, bazată pe principiul nonseparabilităţii" (*idem*, p. 298).

7. Redăm aici caracterizarea pe care autorul acestei distincţii (**30**) o face *cunoaşterii–comunicare*: "Cunoaşterea–comunicare nu presupune reducţia complexităţii obiectului cercetat (prin situarea lui în spaţii metricergonice, abstracte, nefuncţionale), ea nu urmăreşte esenţa conceptuală, teoretică (pe care o consideră drept o "sinteză-artefact"), ci esenţa vie sau SINEA noiciană, accesibilă cunoaşterii printr-o comunicare între întregii 'vii', indivizibili. În acest context, obiecţia lui G. Prestipino privind 'noumenicitatea' fenomenelor naturale cade, întrucât s-a descoperit că *prin comunicare* se poate pătrunde în natură fără a o perturba în mod semnificativ, iar, la limită, fără a o perturba deloc. Mai mult, întrucât nu este intermediată nici de momente analitice, nici de traseele discursiv-conceptuale sine-qua-non, cunoaşterea–comunicare, prin mecanismele ei specifice (implicând coerenţa, sincronizarea şi rezonanţa) poate fi extinsă, în mod legitim, asupra tuturor tipurilor de sisteme: organic-anorganic, organic-uman etc. Un exemplu de acum bine cunoscut de comunicare organic–anorganic (care i-a surprins în gradul cel mai înalt pe savanţii înşişi) este cel bazat pe unde de difuzie, exercitat între moleculele activate ale structurilor (sistemelor) chimice disipative".

Dacă termenul de *cunoaştere–comunicare*, deocamdată definibil doar în epistemologia ştiinţelor fizico-chimice, ar putea fi transferat în epistemologia socială, atunci el ar fi deosebit de util pentru o teorie unificată a comunicării; el ar contribui, probabil, la elaborarea unei noi teorii a comunicării interculturale şi a unei noi teorii a cunoaşterii sociale, adaptată mai bine specificului ireductibil al obiectului acestei cunoaşteri.

8. Deşi a fost receptiv la propedeutica structurală reprezentată de fenomenele de izomerie–izomerizare, Engels a preferat să rămână pe poziţii metodologice cantitativ-compoziţionale, poziţii pe care ştiinţa se instalase cu fermitate încă de pe vremea lui Hegel. În *Dialectica naturii* el scrie: "Toate deosebirile din natură se bazează pe o compoziţie chimică diferită, fie pe cantităţi sau forme diferite ale mişcării (energiei), fie… şi pe una şi pe cealaltă" (**36**, p. 49). Tot el scrie, peste două pagini: "Chimia poate fi numită ştiinţa schimbărilor calitative ale corpurilor care au loc ca urmare a modificării compoziţiei cantitative. Aceasta o ştia şi Hegel" (*idem*, p. 51).

9. În acest sens, este elocvent următorul pasaj din *Dialectica naturii*: "Dialectica, care nu cunoaşte *hard and fast lines* şi nici un 'ori–ori' absolut şi universal valabil, care face să treacă una în alta diferenţele metafizice fixe şi, la locul potrivit, admite alături de 'ori–ori' şi pe 'atât una cât şi cealaltă' şi mediază opuşii, este singura metodă de gândire adecvată, în ultimă instanţă, actualului stadiu de dezvoltare a ştiinţei naturii" (**36**, p. 190).

10. Insistăm asupra acestui aspect nu pentru a salva ideea de "continuitate" şi, prin aceasta, pe cea de "progres în obiectivitate". În calitatea ei de credinţă filosofică personală, ea poate deriva dintr-un ideal de ştiinţificitate care, la urma urmei, poate fi arbitrar. Totodată, nu este vorba aici de o rămăşiţă a "ideologiei progresului", ci de concluziile cele mai pertinente reieşite din marile dezbateri epistemologice contemporane (de pildă, disputa Kuhn–Popper, căreia Ilie Pârvu îi găseşte o originală "dezlegare" prin introducerea ideii de "linie de univers" – *vezi* **2**, p. 259). În finalul capitolului dedicat tipurilor de teorie ştiinţifică, Ilie Pârvu conchide: "Abordarea tipologică formulată aici (…) nu presupune (…) o ruptură între diferitele 'paternuri de ştiinţă', ci (…) ea evidenţiază şi o continuitate, un 'principiu metateoretic de corespondenţă'; ea presupune păstrarea – de la un tip de ştiinţă la altul – a unor criterii de exigenţă ale vechiului tip (drept cazuri-limită ale celui nou), într-o formă şi cu o funcţionalitate corespunzător restructurate" (*idem*, p. 261). Aceeaşi concluzie se poate formula şi cu privire la trecerea de la raţionalitatea liniară la cea neliniară: *avem de-a face cu un proces de maturizare epistemologică* deci cu o mişcare progresivă.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Ilie Pârvu (edit.) – *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura Politică, Bucureşti, 1974.

2. Ilie Pârvu – *Arhitectura existenţei*, vol.I, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

3. Ioan Petru Culianu – "Sistem şi istorie", în *"Liter, Arte, Idei*", Bucureşti, nr. 19 (52), 18 mai 1992.

4. Dumitru Borţun – "Există o predispoziţie spirituală la totalitarism?", în *"Societate şi cultură*", nr.2/1991.

5. Ilie Bădescu – *Timp şi cultură*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

6. Ilie Pârvu – *Teoria ştiinţifică. Modalităţi de reconstrucţie şi modele sistematice ale structurii şi dinamicii teoriilor ştiinţifice,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

7. Florin Felecan – "Trecerea de la concepţia structurală la concepţia 'organizaţională' – mutaţie definitorie în chimia actuală", în vol. *Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei* (coord. Ilie Pârvu), Editura Politică, Bucureşti, 1978.

8. Florin Felecan – "Dialectica naturii din perspectivă contemporană" în *FORUM*, nr.1/1989.

9. Florin Felecan – "Natura organizaţională a realităţii", în "*Forum*", nr. 9/1987.

10. Ion-Ioviţ Popescu – "Etheronics. A Posible Reapraisal of the Ether Concept", în *"Studii şi cercetări în fizică"*, nr.5/1982.

11. Florin Felecan – "Fizică şi filosofie. Spre un nou orizont categorial, neclasic", în vol. *Filosofia fizicii*, Editura Politică, 1984, pp. 269-287.

12. Mircea Flonta – "Revoluţia modernă în fizică şi ideea relativităţii cunoaşterii la V.I. Lenin", în vol. *Din istoria dialecticii...*, ed. cit., pp. 292-311.

13. Alexandru Valentin – "Ideea de dialectică a naturii la Marx", în vol. *Din istoria dialecticii...*, ed. cit., pp. 63-88.

14. Alexandru Boboc – "Raţionalitatea ştiinţifică şi dezbaterile contemporane", în "*Forum"*, nr. 2/1988.

15. Gheorghe Vlăduţescu – "Ideaţie dogmatică, intelect, raţiune", în vol. *Lucian Blaga...*, ed. cit., pp. 56-66.

16. Angela Botez – *Privire filosofică asupra reţionalităţii ştiinţei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

17. Angela Botez – *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, Bucureşti, 1998.

18. Constantin Noica – *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986.

19. Gheorghe Al. Cazan – "Raţionamentul ecstatic, formă specifică a raţionalismului", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, coord. Dumitru Ghişe şi Angela Botez, Editura Cartea Românească, Bucureşti, pp. 43-45.

20. Andrei Marga – "Filosofia ştiinţei la Lucian Blaga", în vol. *Lucian Blaga...*, ed. cit., pp. 292-305.

21. Tudor Cătineanu – "Lucian Blaga şi D.D. Roşca – personalităţi complementare ale filosofiei româneşti", în vol. *Lucian Blaga...*, ed. cit., pp. 158-180.

22. Teodor Dima – "Posibile semnificaţii ale Eonului dogmatic", în vol. *Lucian Blaga...*, ed. cit., pp. 67-86.

23. Angela Botez – "Naşterea paradigmei culturale holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziţii ale filosofilor români", în "*Revista de filosofie*", nr. 1/1994, pp. 61-72.

24. Lucian Blaga – *Experimentul şi spiritul matematic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969.

25. Stephane Lupasco – *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.

26. Florin Felecan – "Fundamental Reality", în *Noexis*, vol. 14, Editura Academiei, Bucureşti, 1988.

27. Ilya Prigogine, Isabelle Stengers – *Temps et Eternite*, Editions Fayard, Paris, 1988.

28. A.R. Bisho and colab. - "Solutions in Condensed Matter of Paradigm", în *Rev. Psysica D*", *Nonlinear Phenomena*, vol. 1D, nr. 1, *apud* Fl. Felecan (**27**).

29. Florin Felecan – "Categoria de organizare", în vol. *Probleme de logică*, vol. VIII, Editura Academiei, Bucureşti, 1981.

30. Florin Felecan – "Dialectica raportului discret-continuu în ştiința contemporană", în *"Forum"*, nr. 7-8/1982.

31. A. Szend-Gyorgyi – "Biologia în perspectivele cunoaşterii contemporane", în *"Forum"*, nr. 8/1970 (traducere A. Joltea).

32. Mircea Flonta – "Semnificația filosofică a inegalităților lui Bell", în vol. *Filosofia fizicii*, ed. cit., pp. 291-310.

33. Angela Botez – "Categorii ale dialecticii la Engels", în vol. *Din istoria dialecticii marxiste*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, pp. 153-174.

34. Florin Felecan – "Chemistry Today – Transition from Structuraliste to Organizationale Conception", în vol. *Dialectics, system, science* (coord. Dumitru Ghişe and AngelaBotez), Editura Academiei, Bucureşti, 1981.

35. Alexandre Koyre – *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1973.

36. Friedrich Engels – *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

37. Friedrich Engels – *Anti-Duhring*, ed. A. Ionescu Virgil-a, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

38. Ilie Pârvu – "*Dialectică şi structuralism în 'Capitalul' lui Marx"*, în vol. *Din istoria Dialecticii*, ed. cit., pp. 103-126.

39. Georg Lukács – *Ontologia existenței sociale*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.

40. Alfred Schmidt – "*Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europ. Verlag, Frankfurt am Main, 1962, *apud* Florin Felecan, (**27**, p. 85).

41. Fritjof Capra – *Taofizica. O paralelă între fizica modernă şi mistica orientală*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1995.

42. Mihai Drăgănescu – *Ortofizica, încercare asupra lumii şi omului din perspectiva ştiinței contemporane*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

43. Paul Constantinescu – *Modelarea unitară a genezei şi dezvoltării sistemelor*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1983.

44. Paul Constantinescu – *Intoducere în filosofia sistemelor*, Academia "Ştefan Gheorghiu", Bucureşti, 1982.

45. Edgar Morin – *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1973.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

A

Adler, P. – "Beyond cultural identity: Reflections on cultural an multi-cultural man", in *Topics in Culture Learning*, 2/1974, pp. 23-40.

Antohi, Sorin – "Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn", în Francoise Thom, *Limba de lemn*, Humanitas, Bucureşti, 1993.

B

Balandier, Georges – *Antropologie politică*, Amarcord, Timişoara, 1998

Bardin, Laurence – *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1991.

Bădescu, Ilie – *Sincronism european şi cultură critică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.

Bădescu, Ilie – *Timp şi cultură*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Becker, O. – *Fundamentele matematicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968

Benson, J. K. – "Organizations: A dialectical view", in *Administrative Science Quarterly*, 22/1977, pp. 1-21.

Bernea, Ernest – *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Humanitas, Bucureşti, 1997.

Bisho, A. R. & colab. "Solutions in Condensed Matter of Paradigm", în *Rev. "Psysica D", Nonlinear phenomena*, vol. 1D, nr. 1, *apud* Fl. Felecan (27).

Blaga, Lucian – *Experimentul şi spiritul matematic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969.

Boboc, Alexandru – "Raţionalitatea ştiinţifică şi dezbaterile contemporane", în *FORUM*, nr. 2/1988.

Bogusłowski, Andrzej – "O definţie a semnului şi problema transparenţei semnului", în vol. *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană* (ed. Solomon Marcus), Editura Politică, Bucureşti, 1985, pp. 21-29.

Bohm, David – *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Humanitas, 1995.

Born, Max – *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Borţun, Dumitru – "Omogenizarea socială şi 'înflorirea personalităţii'", în "*Revista de filosofie*", nr. 5/1980.

Borţun, Dumitru – "Există o predispoziţie spirituală la totalitarism?", în "*Societate şi cultură*", nr. 2/1991.

Borţun, Dumitru - "Obstacole în comunicare şi căi de depăşire a acestora", în volumul *Vocaţia familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România*, coordonat de Ana Tucicov-Bogdan, Fundaţia "Armonia", Bucureşti, 1996.

Botez, Angela – *Privire filosofică asupra raţionalităţii ştiinţei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

Botez, Angela – "Categorii ale dialecticii la Engels", în vol. *Din istoria dialecticii marxiste*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, pp. 153-174.

Botez, Angela – "Le nouveau paradigme spirituel du XX-em siecle", în "*Revue roumaine*", nr. 6-8/1992.

Botez, Angela – "Naşterea paradigmei culturale holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziţii ale filosofilor români", în "*Revista de filosofie*", nr. 1/1994, pp. 61-72.

Botez, Angela – *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, Bucureşti, 1998.

Botezatu, Petre – *Semiotică şi negaţie. Orientare critică în logica modernă*, Editura Junimea, Iaşi, 1973.

Boudon, Raymond – *L'art de persuader – des idees fausses, fragiles ou douteuses*, Fayard, Paris, 1990.

Boundon, Raymond – *L'ideologie ou l'origine des idees recues*, Fayard-Le Seuil, Paris, 1992.

Boudon, Raymond – "Introducere", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, Bucureşti, 1997.

Boudon, Raymond – "Cunoaşterea", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 555-600.

Boudon, Raymond; Bouvier, Alban; Chazel, Francois – *Cognition et Sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Bourdieu, Pierre - *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982

Bourguignon, Claire – *La communication professionnelle internationale*, L'Harmattan, 1998.

Bruckner, Pascal – *Melancolia democraţiei. Cum să trăieşti fără duşmani?*, Antet, Bucureşti, 1996

C

Capra, Fritjof – *Taofizica. O paralelă între fizica modernă şi mistica orientală*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1995.

Carnap, Rudolf – *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală*, cu un studiu introductiv de Gh. Enescu, trad. Gh. Enescu şi Sorin Vieru, Editura Dacia, Cluj, 1972.

Cassirer, Ernst – *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Casmir, Fred L.; Asuncion-Lande, Nobleza C. – "Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building, and Methodological Approaches", in "*Communication Yearbook*", 12/1990, Univeristy of Kansas, pp. 278-309.

Castaneda, Carlos – *Călătorie la Ixtlan*, RAO International Publishing Company S.A., Bucureşti, 1995.

Cazan, Gheorghe Al. – "Raţionamentul ecstatic, formă specifică a raţionalismului", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, coord. Dumitru Ghişe şi Angela Botez, Editura Cartea Românească, Bucureşti, pp. 43-45.

Cătineanu, Tudor – "Lucian Blaga şi D. D. Roşca – personalităţi complementare ale filosofiei româneşti", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, coord. Dumitru Ghişe şi Angela Botez, Editura Cartea Românească, Bucureşti, pp. 158-180.

Chazel, Francois – "L'institutionnalisation de la sociologie de la connaissance aux Etats-Unis: l'apport de Gerard de Gre", în "*Revue francaise de Sociologie*", XXVIII, nr. 4/1987, pp. 633-677.

Chombart de Lawe, P. H. – *Images de la culture*, Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1970.

Clastres, Pierre - *Societatea contra statului*, Antet, Bucureşti, 1996

Clegg, S.; Dunkerley, D. – *Organization, class, and control,* Routledge & Kegan Paul, Boston, 1980.

Clifford, J.; Marcus, G. E. – *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986

Constantinescu, Paul – *Intoducere în filosofia sistemelor*, Academia "Ştefan Gheorghiu", Bucureşti, 1982.

Constantinescu, Paul – *Modelarea unitară a genezei şi dezvoltării sistemelor*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1983.

Cornea, Andrei – *Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.

Culianu, Ioan Petru – "Sistem şi istorie", în "*Litere, Arte, Idei*", Bucureşti, nr.19 (52), 18 mai 1992.

D

Dâncu, Vasile Sebastian - *Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999

Deconchy, Jean-Pierre – *Psychologie sociale. Croyances et ideologies*, Meridiens Klincksieck, Paris, l989

Deely, John – *Bazele semioticii*, trad. Mariana Neț, Editura ALL, Bucureşti, 1997.

Dima, Teodor – "Posibile semnificații ale Eonului dogmatic", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creație*, coord. Dumitru Ghişe şi Angela Botez, Editura Cartea Românească, Bucureşti, pp. 67-86.

Dorfles, Gillo – *Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein),* Editura Univers, Bucureşti, 1975

Drăgan, Ioan – *Paradigmele comunicării de masă*, Editura Şansa, Bucureşti, 1996.

Drăgan, Ioan; Beciu, Camelia; Dragomirescu, Ioana; Marinescu, Valentina; Perpelea, Nicolae; Ştefănescu, Simona – *Construcția simbolică a câmpului electoral*, Institutul European, Iaşi, 1998

Drăgănescu, Mihai – *Ortofizica, încercare asupra lumii şi omului din perspectiva ştiinței contemporane*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

Ducrot, Oswald; Todorov, Tzvetan – *Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1972.

Ducrot, Oswald; Schaeffer, Jean-Marie – *Noul dicționar enciclopedic al ştiințelor limbajului*, trad. Anca Măgureanu, Viorel Vişan, Marina Păunescu, Editura Babel, Bucureşti, 1996.

E

Eco, Umberto – *Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană*, Editura Pontica, Constanța, 1996.

Eco, Umberto – *Tratat de semiotică generală*, Editura Stiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Eliade, Mircea – *Le mithe de l'eternel retour. Archetypes et repetition*, Gallimard, Paris, 1969.

Eliade, Mircea – *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, ed. a II-a, Editura Moldova, Iaşi, 1991.

Engels, Friedrich – *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

Engels, Friedrich – *Anti-Duhring*, ed. a IV-a, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

Engels, Friedrich – "Transformarea socialismului din utopie în ştiință", în K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese în două volume*, vol.II, Editura Politică, Bucureşti, 1967.

Engels, Friedrich – "Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane", în Karl Marx, Friedrch Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Editura Politică, Bucureşti, 1967.

F

Felecan, Florin – "Trecerea de la concepţia structurală la concepţia 'organizaţională' – mutaţie definitorie în chimia actuală", în vol. *Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei* (coord. Ilie Pârvu), Editura Politică, Bucureşti, 1978.

Felecan, Florin – "Categoria de organizare", în vol. *Probleme de logică*, vol. VIII, Editura Academiei, Bucureşti, 1981.

Felecan, Florin – "Chemistry Today – Transition from Structuraliste to Organizationale Conception", în vol. *Dialectics, System, Science* (coord. Dumitru Ghişe and Angela Botez), Editura Academiei, Bucureşti, 1981.

Felecan, Florin – "Dialectica raportului discret-continuu în ştiinţa contemporană", în *FORUM*, nr. 7-8/1982.

Felecan, Florin – "Fizică şi filosofie. Spre un nou orizont categorial, neclasic", în vol. *Filosofia fizicii*, Editura Politică, 1984, pp. 269-287.

Felecan, Florin – "Natura organizaţională a realităţii", în *FORUM*, nr. 9/1987.

Felecan, Florin – "Fundamental Reality", în *Noexis*, vol. 14, Editura Academiei, Bucureşti, 1988.

Felecan, Florin – "Dialectica naturii din perspectivă contemporană" în *FORUM*, nr.1/1989.

Fiske, John – *Introduction to Communication Studies*, Routledge, 2nd edition, 1990.

Flonta, Mircea – "Semnificaţia filosofică a inegalităţilor lui Bell", în vol. *Filosofia fizicii*, Editura Politică, 1984, pp. 291-310.

Flonta, Mircea - *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

Flonta, Mircea – "Revoluţia modernă în fizică şi ideea relativităţii cunoaşterii la V. I. Lenin", în vol. *Din istoria dialecticii marxiste*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, pp. 292-311.

Florian, Radu - *Antonio Gramsci – un marxist contemporan*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.

Foucault, Michel – *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*, Panteon Books, New York, 1984.

Foucault, Michel – "Truth and Power", în vol. *20-th Century Political Theory*, ed. S. E. Bronner, New York, 1997.

Foucault, Michel – *Ordinea discursului.Un discurs despre discurs*, EUROSONG & BOOK, Bucureşti, 1998.

Forst, P. J.; Moore, L. F.; Louis, M. R.; Lundberg,C. C.; Martin, J. (eds) – *Organizational culture*, Sage, Beverly Hills, 1985.

Francastel, Pierre - *Realitatea figurativă*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.

G

Gardner, G. – "Cross cultural communication", in *The Journal of Social Psychology*, 58/1962, pp. 241-256.

Georgiu, Grigore – *Naţiune. Cultură. Identitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1997.

Georgiu, Grigore – *Filosofia culturii*, curs editat de Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice "David Ogilvy" – SNSPA, Bucureşti, 2000.

Gerbner, G. – "Toward a General Model of Communication", în "*Audio Vizual Communication Review*", 1956, IV.3, pp. 171-199.

Gidden, A. – *Central problems in social theory*, University of California Press, Berkley, 1979.

Glaser, W. – *The migration and return of professionals*, Columbia University, Bureau of Applied Social Science, New York, 1974.

Goffman, E. – *Relations in public,* Basic Books, New York, 1971.

Goffman, E. – *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1974.

Goffman, Erving - *Façon de parler*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1987

Gonseth, Ferdinand – *Le réferentiel, univers obligé de médiatisation*, L'âge d'homme, Laussanne, 1975.

Gorcea, Petru – "Despre demnitatea limbajului", în "*Alternative '90*", nr. 17-18/1990, pp. 41-42.

Gramsci, Antonio - *Opere alese*, Editura Politică, Bucureşti, 1969.

Greimas, Algirdas J. – *Despre sens*, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

Greimas, Algirdas J.; Fontanille, Jacques – *Semiotica pasiunilor. De la stările lucrurilor la stările sufletului*, ediţie îngrijită de Sorin Paliga, Editura SCRIPTA, Bucureşti, 1997.

Grünberg, Ludwig – *Axiologia şi condiţia umană*, Editura Politică, Bucureşti, 1972.

Gudykunst, W.; Kim, Y. Y. (eds.) – *Communicating with strangers*, Addison-Wesley, Reading, 1984.

Gulian, C.I. – *Lumea culturii primitive*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983

H

Habermas, Jürgen – *Cunoaştere şi comunicare*, Editura Politică, Bucureşti, 1983.

Hawes, L. – "Social collectivies as communication: A perspective on organizational behavior", in *Quarterly Journal of Speech*, 60/1974, pp. 497-501.

Heisenberg, W. – *Paşi peste graniţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1977.

Huntigton, Samuel P. - *Viaţa politică americană*, Humanitas, Bucureşti, 1994

Huntigton, Samuel P. – *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Bucureşti, 1997.

Hocke, Gustav René - *Lumea ca labirint*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1973

Hofstede, Geert – *Managementul structurilor multiculturale. Software-ul gândirii*, Editura Economică, Bucureşti, 1996.

I

Iliescu, Adrian-Paul – *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Innis, H.– *Empire and communications,* University of Toronto Press, Toronto, 1972.

J

Jacob, Francois – *Logica viului*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972.

Jakobson, R. - *Essais de linguistique generale*, Paris, Editions de Minuit, 1963

K

Kastoryano, Riva - *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme ↔ l'épreuve*, Presse de Sciences PO, Paris, 1998.

Kőrner, Stephan – *Introducere în filosofia matematicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965.

Koyré, Alexandre – *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1973.

Kuhn, Thomas – *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Kuhn, Thomas – "Noi reflecţii despre paradigme", în *Tensiunea esenţială*, Editura Ştiintifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 334-359.

L

Langer, Susanne K. – *Philosophy in a New Key – A Study in the Symbolism of Reason Rit and Art*, Cambridge, Massechusetts, Harvard University Press, 1942.
Le Goff, Jaques – *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1991.

Lepenies, W. – *Les trois cultures. Entre science et literature l'avinement de la sociologie*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1990.

Liberia, Alain de – *Cearta universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timişoara, 1998.

Linton, Ralph – *Fundamentul cultural al personalităţii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

Lobiuc, Ioan – *Lingvistică generală*, Institutul European, Iaşi, 1997.

Lukács, Georg – *Ontologia existenţei sociale*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.

Lupasco, Stephane – *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, Bucureşti, 1982.

M

Macoviciuc, Vasile – *Filosofie*, curs editat de Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice "David Ogilvy" – SNSPA, Bucureşti, 2000.

Magee, J. – "Communication in international organization with special reference to the United Nations and its agencies", in Fred L. Casmir (ed.), *Intercultural and international communication*, University Press of America, Washington , 1978.

Marga, Andrei – "Filosofia ştiinţei la Lucian Blaga", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, coord. Dumitru Ghişe şi Angela Botez, Editura Cartea Românească, Bucureşti, pp. 292-305.

Marga, Andrei – *Filosofia integrării europene*, ed. a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj, l997.

Maruyana, M. – "Paradigmology and Its Application to Cross-disciplinary, Cross-professional and Cross-cultural Communication", în "*Cybernetica*", XVII, 2/1974, pp. 136-280.

Marx, Karl; Engels, Friedrich – *Ideologia germană*, E.S.L.P., Bucureşti, 1956.

Marx, Karl; Engels, Friedrich – *Opere*, vol. 3, ed. a-II-a, Bucureşti, Editura Politică, l962.

Marx, Karl - "Teze despre Feuerbach", în Karl Marx, Friedrich Engels – *Opere alese în două volume*, vol. II, Editura Politică, Bucureşti, 1967, pp. 373-375.

Marx, Karl; Engels, Friedrich – *Manifestul Partidului Comunist*, ed. a IX-a, Editura Politică, Bucureşti, 1969.

Meyrowitz, J. – *No sense of place*, Oxford Univesity Press, New York, 1985.

McQuail si **Sven Windahl** – *Modele ale comunicarii,* Editura Facultatii de Comunicare si Relatii Publice "David Ogilvy", Bucuresti, 2001.

McLuhan, Marshall – Culture is our business, New American Library, New York, 1970.

McLuhan, Marshall – *Mass-media sau mediul invizibil*, cu un cuvânt înainte de Eric McLuhan şi Frank Zingrone, Editura NEMIRA, Bucureşti, 1997.

Miroiu, Mihaela – *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

Moisil, Gr. C. – *Ştiinţă şi umanism*, Editura Junimea, Iaşi, 1979.

Morin, Edgar – *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1973.

Mureşan, Valentin – *Evoluţie şi progres în ştiinţă*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

N

Nagel, Thomas – *Ultimul cuvânt*, Editura ALL, Bucureşti, 1998.

Nemoianu, Virgil – *O teorie a secundarului. Literatură, progres şi reacţiune*, Editura Univers, Bucureşti, 1997.

Newcomb, T. – "An Approach to the Study of Communication", în "*Psichological Review*", 60/1953, pp. 393-400.

Noica, Constantin – *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986.

O

Olteanu, Ioniţă - *Speranţa în om,* Editura Politică, Bucureşti, 1987.

Ong, W. J. – *The presence of the word: Some prolegomena for cultural and religious history*, Yale University Press, New Haven, 1967.

Ong, W. J . – *Interfaces of the word*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

Ortega y Gasset, José – *Velasquez-Goya*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.

Osgood, C. E. – "The Representational Model and Relevant Research Methods", în *Trends in Content Analysis*, Urbana, University of Illinois Press, 1959.

P

Pasti, Vladimir; Miroiu, Mihaela; Codiță, Cornel – *România – starea de fapt*, vol. I – "Societatea", Editura NEMIRA, Bucureşti, 1997.

Pawlowski, Tadeusz - "Cultura ca sistem de semne", în vol. *Semnificație şi comunicare în lumea contemporană*, (ed. Solomon Marcus), Editura Politică, Bucureşti, 1985, pp. 157-163.

Părăoanu, Gheorghe-Sorin – *Tranziții ontologice*, Editura ALL, Bucureşti, 1998.
Păun, G. – *Din spectacolul matematicii*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983.

Pârvu, Ilie (editor) – *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura Politică, Bucureşti, 1974.

Pârvu, Ilie (coord.) – *Concepții asupra dezvoltării ştiinței. Direcții de reconstrucție şi modele sistemice ale evoluției ştiinței*, Editura Politică, Bucureşti, 1978.

Pârvu, Ilie – *Teoria ştiințifică. Modalități de reconstrucție şi modele sistematice ale structurii şi dinamicii teoriilor ştiințifice*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică,
Bucureşti, 1981.

Pârvu, Ilie (ed.) – *Istoria ştiinței şi reconstrucția ei conceptuală. Antologie*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Pârvu, Ilie – "*Dialectică şi structuralism în 'Capitalul' lui Marx*", în vol. *Din istoria dialecticii marxiste*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, pp. 103-126.

Pârvu, Ilie – *Arhitectura existenței*, vol.I, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

Peirce, Charles S. – *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.

Peirce, Charles S. – *Semnificație şi acțiune*, cu o prefață de Andrei Marga, selecția textelor şi traducere Delia Marga, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

Piaget, Jean – *Biologie şi cunoaştere*, Editura Dacia, Cluj, 1971.

Pop, Doru - *Introducere în teoria relațiilor publice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000

Popescu, Ion-Ioviț – "Etheronics – A Posible Reapraisal of the Ether Concept", "*Studii şi cercetări în fizică*", nr. 5/1982.

Popper, Karl R. – *Societatea deshisă şi duşmanii ei*, vol. I – "Vraja lui Platon", Humanitas, 1993.

Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle – *Temps et Eternite*, Editions Fayard, Paris, 1988.

Putnam, L. L.; Pacanowsky, M. E. (eds.) – *Communication and Organizations: Interpretive approach*, Sage, Beverly Hills, 1983.

R

Richardson, D. K. – *Peace child*, G-L-Regal, Glendale, 1974.

Rovența-Frumuşani, Daniela – *Semiotica discursului ştiinţific*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.

Rovența-Frumuşani, Daniela – *Semiotică, societate, cultură*, Institutul European, Iaşi, 1999.

Russell, Bertrand – *La méthode scientifique en philosophie*, Paris, Payot, 1960.

Ryle, Gilbert – *The Concept of Mind*, Penguin Booke, 1966.

S

Sapir, Edward – *Language*, New York, Harcourt; Brave and World, 1921.

Saussure, Ferdinand de – *Curs de lingvistică generală* (publicat de Charles Bally şi Albert Riedlinger), ediție îngrijită de Tullio Mauro, POLIROM, Iaşi, 1998.

Sălăvăstru, Constantin – *Raţionalitate şi discurs. Perspective logico-semiotice asupra retoricii*, Editura Didactică şi Pedagogică R.A., Bucureşti, 1996.

Schmidt, Alfred – *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europ. Verlag, Frankfurt am Main, 1962, *apud* Florin Felecan, (27, p. 85).

Segalen, Martin - *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 2000

Segré, Monique – *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Amarcord, Timişoara, 2000

Senghor, Leopold Sedar – *De la negritudine la civilizaţia universalului*, Editura Univers, Bucureşti, 1986.

Sfez, Lucien – *Simbolistica politică*, Institutul European, Iaşi, 2000

Soros, George – *Pentru o transformare a sistemului sovietic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Szend-Gyorgyi, A. – "Biologia în perspectivele cunoaşterii contemporane", în *FORUM*, nr. 8/1970 (traducere A. Joltea).

T

Todorov, Tzvetan - "Semnul", în Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov – *Dictionnaire enciclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, pp. 131-138.

Tonoiu, Vasile – *Dialectică şi relativism. Ideea de referenţial*, Editura Ştiintifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Tonoiu, Vasile – *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Tonoiu, Vasile – *Omul dialogal. Un concept răspântie*, Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1995.

Tonoiu, Vasile – *Dialog filosofic şi filosofia dialogului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

Tonoiu, Vasile – *În căutarea unei paradigme a complexității*, Editura IRI, Bucureşti, 1997.

Tugicov-Bogdan, Ana (coord.) **–** *Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România*, Fundația "Armonia", Bucureşti, 1996.

Tucicov-Bogdan, Ana (coord.) – *Familia interetnică în societatea civilă din România (studii psihosociologice)*, Fundația "Armonia", Bucureşti, 1998.

U

Ungureanu, Ion – *Idealuri sociale şi realități naționale. Seriile constitutive ale sociologiei româneşti (1848-1918)*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Useem, J.; Ussem, R. – "The interface of a binational third culture. A study of the American community in India", in *Journal of Social Issues",* 23(1) / 1967, pp. 130-143.

V

Valentin, Alexandru – "Ideea de dialectică a naturii la Marx", în vol. *Din istoria dialecticii marxiste*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, pp. 63-88.

Valentin, Alexandru – "Umanism şi religie", în *Preocupări privind educația materialist-ştiinţifică a elevilor şi studenților*, volum editat de "*Revista de Pedagogie*", Bucureşti, 1979.

Vlăduțescu, Gheorghe – "Ideație dogmatică, intelect, rațiune", în vol. *Lucian Blaga – cunoaştere şi creație*, coord. Dumitru Ghişe şi Angela Botez, Editura Cartea Românească, Bucureşti, pp. 56-66.

W

Wald, Henri - *Realitate şi limbaj*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968.

Wald, Henri– *Homo significans*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1970.

Walsh, J. – *International education in the community of man*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1973.

Weber, Max – *Essais sur la Theorie de la Science*, Paris, Plon, 1965.

Whorf, Benjamin Lee – *Language, Thought and Reality*, John B. Carell, Cambridge, Mass. Mit Press, 1964.

Willis, Roy (coord.) - *Mythologies du monde entier*, France Loisirs, Paris, 1995

Wittgenstein, Ludwig – *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

Wittgenstein, Ludwig – *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, Bucureşti, 1991.

Z

Zeman, J. – "Peirce's Theory of Signs'", în T. Sebcok (ed.), *A Pefusion of Signs*, Bloomington: Indiana University Press, 1977.

Lucrări fără autor

* * * *Teorii ale limbajului - teorii ale învăţării. Dezbaterea dintre Jean Piaget şi Noam Chomsky*, Editura Politică, Bucureşti, 1988

* * * *The Scientific Conception of the World* (*Manifestul Cercului Vienez*), Riedel, Wiene, 1973.

* * * *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană*, prezentare, antologare şi îngrijire de Solomon Marcus, Editura Politică, Bucureşti, 1985.

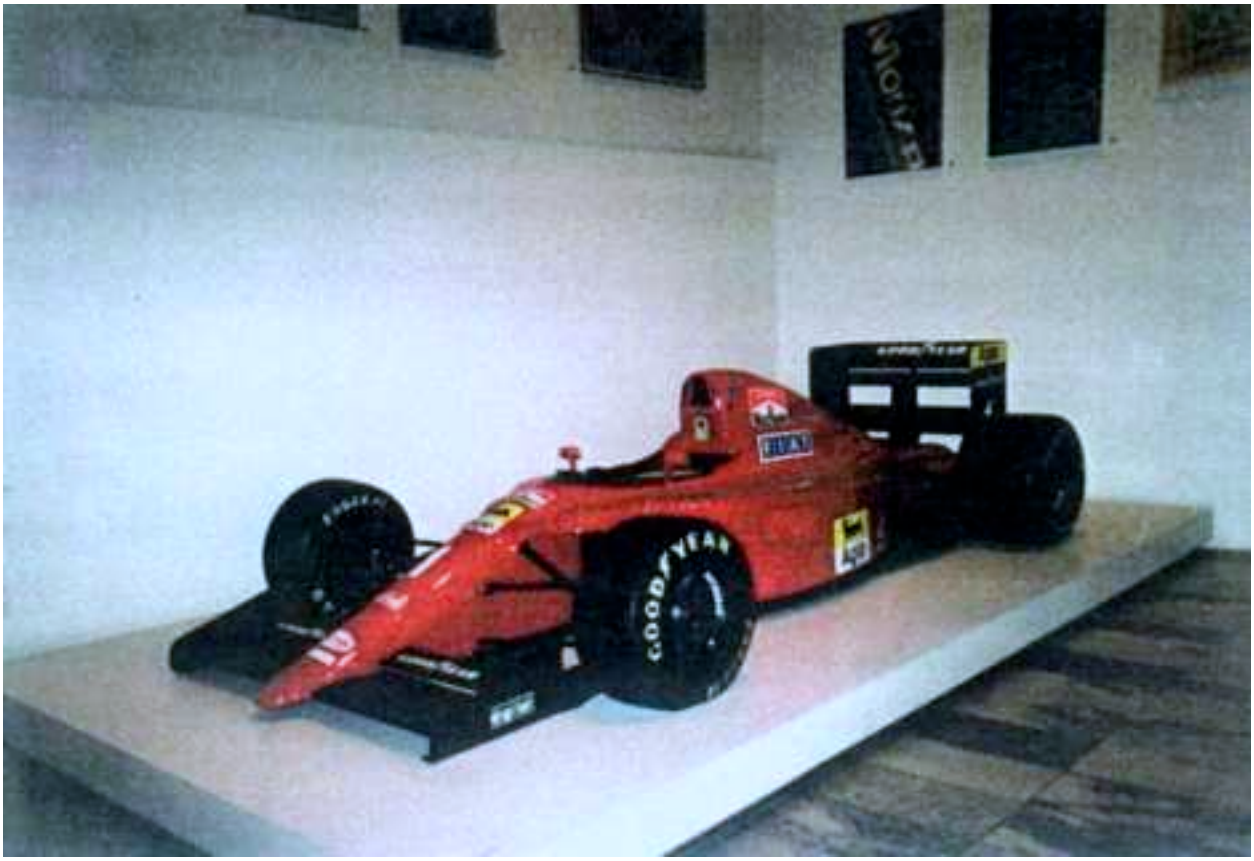
* * * *Meditaţii despre Rugăciunea inimii*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.

* * * *Individ, libertate, Mituri politice*, Editura Institutului de Teorie Socială, Bucureşti, 1997

* * * *"Revista Română de Comunicare şi Relaţii Publice"*, nr.1/1999

* * * *"Revista Română de Comunicare şi Relaţii Publice"*, nr. 2-3/2000

Anexa 1



↑

a) Monopost Ferrari
în Muzeul de Artă Modernă din New York
(fotografie realizată de autorul cursului în 1998).

← **b) Claes Oldenburg,**
***Uriaşii pantaloni albaştri* – 1962**

(*apud* Dan Grigorescu, *Pop Art*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975).

Anexa 2

OBSTACOLE ÎN COMUNICAREA INTERCULTURALĂ. STUDIU DE CAZ PE COMUNICAREA ROMÂNO-MAGHIARĂ

În timpul regimului comunist, cei mai mulţi intelectuali din România îşi imaginau că lipsa unei comunicări politice reale se explică doar prin cauze politice. Ca în orice sistem totalitar, clasa politică nu era interesată de comunicarea cu societatea civilă, pe care încerca, de fapt, să şi-o subordoneze prin mijloace violente şi, dacă s-ar fi putut, s-o anihileze. Comunicarea bidirecţională, firească în orice democraţie, fusese înlocuită cu comunicarea "de sus în jos" (de la guvernanţi către guvernaţi), adică cu *propaganda politică*. Cu timpul, discrepanţa dintre temele acesteia şi realităţile sociale a devenit atât de evidentă, încât nici propaganda nu a mai servit drept substitut al unei comunicări reale. În România, pe parcursul întregului deceniu 9, clasa politică a avut un comportament de "surdo-mut" în relaţiile ei cu societatra civilă. Toate aceste lucruri au fost reale, dar ele nu erau singurele cauze ale impasului comunicaţional, cum credeau majoritatea intelectualilor. Să numim această iluzie ***politizarea barierelor comunicaţionale.*** Ea a fost împărtăşită nu numai de intelectualii din România, ci de majoritatea intelectualilor din ţările est-europene. Dar nu de către toţi!

Alţii, mai subtili, au pus impasul comunicaţional pe seama "limbii de lemn", strâns legată de violenţa simbolică şi de celelalte mecanisme de "legitimare" ale regimurilor totalitare (cum foarte convingător ne-a arătat Orwell). Propunem să numim această iluzie chiar aşa: ***iluzia orwelliană.*** Înlocuind explicaţia "politologică" prin una "lingvistică", ea reprezintă un pas înainte, dar încă nu ajunge la "încărcătura culturală", adică la nivelul cel mai adânc al explicaţiei pe care ni-l putem imagina în prezent..

După căderea comunismului, cele două iluzii s-au spulberat peste noapte. Deşi se eliberase de teroarea politică şi de "limba de lemn", societatea românească nu reuşea să găsească o comunicare politică autentică. În primii doi ani (l990-l992), climatul politic şi comunicaţional din România se putea caracteriza prin următoarele cuvinte: *"vorbesc toţi şi nu ascultă nimeni"*. Avem aici una dintre principalele cauze ale întârzierii cu care au demarat reformele în această ţară - întârzieri ce se resimt şi astăzi. Să numim această cauză ***criza comunicaţională a societăţii româneşti***. Cum se explică, la rândul ei, această criză? Să fie vorba de o cauză politică? Exclus! O analiză sumară ne-ar arăta că, dimpotrivă, întregul sistem politic ce s-a născut după l989 este grevat de acest "păcat originar": *absenţa unei comunicări politice eficiente.*

Să fie o cauză de ordin ideologic-doctrinar? Negativ! Socializarea politică impusă prin toate mijloacele de regimul comunist, mai ales în ultimii 15 ani ai lui Ceauşescu, a făcut imposibilă formarea unor paradigme politico-ideologice care să explice, prin diferenţele dintre ele, impasul comunicaţional de după căderea regimului. Sub aparenţa însuşirii ideologiei comuniste, disimulată decenii la rând, românii nu şi-au însuşit, de fapt, nici o ideologie politică dintre cele dezvoltate în lume după al doilea război mondial. Singura atitudine politică, în afara celei de acomodare pasivă şi indiferentă, a fost *atitudinea anticeauşistă* (pe care unii analişti de astăzi o "citesc", în urma unei hermeneutici complicate, ca "atitudine anticomunistă"). Dar atitudinea de delimitare şi chiar de respingere radicală a regimului ceauşist se manifesta la nivelul psihologiei sociale, nu la un nivel doctrinar cât de cât elaborat. Din această cauză nu s-au putut elabora proiecte de reformă socială înainte de căderea regimului (ca în Cehoslovacia, Polonia sau Ungaria); nu s-a format nici măcar un *limbaj politic comun*, care să fie utilizat de

marea masă a opozanţilor sau măcar de unele grupuri ale acestora. După 1989, aproape fiecare persoană care a intrat în sfera publică a venit cu *propriul său limbaj politic* – ceea ce a dus la apariţia unei butade cu mare succes de public: *"În România există 23 de milioane de partide!"*.

Adevărata cauză a ineficienţei comunicării politice din România post-comunistă se află la un nivel mult mai adânc. Atât de adânc, încât românilor nici nu le trece prin cap să o caute acolo. Popor "istoric" (în sensul dat de Kapuscinski), cu o puternică conştiinţă a unităţii etnice, culturale şi lingvistice, întărită de o istorie "eroică" predată timp de 80 de ani în şcolile româneşti şi exaltată de naţionalismul ceauşist, majoritatea zdrobitoare a românilor nici nu pot concepe că în comunicarea dintre ei ar putea exista bariere culturale. Ar fi şi greu să-i convingi, atâta timp cât studiile comparative pe cultura diferitelor provincii istorice sau zone etno-folclorice sunt puţine, datează de dinainte de al doilea război mondial şi sunt prea puţin cunoscute.

Această "situaţie de cunoaştere" ne-a determinat să începem tratarea barierelor culturale în comunicarea politică cu un studiu de caz pe comunicarea dintre români şi maghiari. Diferenţele etnice, culturale, lingvistice şi religioase dintre cele două comunităţi sunt atât de bine percepute de societatea românească, încât acest caz are avantajul că poate părea mai credibil şi este mai puţin sensibil decât altele[1].

Prin analiza pe care o propunem încercăm să demonstrăm că o mare parte a neînţelegerilor dintre oamenii politici români şi reprezentanţii UDMR se originează în clivajele culturale, în diferenţele de limbaj şi, uneori, chiar în diferenţele de vocabular (deşi nu acestea sunt esenţiale).

Între cele două limbi naturale (româna şi maghiara) există diferenţe semnificative de vocabular, uneia lipsindu-i cu desăvârşire reguli gramaticale şi cuvinte ce există în cealaltă - ceea ce echivalează cu absenţa unor structuri şi categorii mentale[2]. După cum vom vedea în continuare, diferenţele de *vocabular* nu sunt, totuşi, esenţiale. Mai grave sunt diferenţele de *limbaj*, care provin din tradiţii culturale diferite[3]. Ele sunt grave în măsura în care nu sunt uşor de depăşit în viitorul previzibil.

Din păcate, oamenii politici români sesizează doar diferenţa dintre vocabulare, nu şi pe aceea dintre limbaje. În 1995, sesizând diferenţa de vocabulare drept principala problemă a comunicării româno-maghiare, dl. Adrian Năstase, preşedintele de atunci al Camerei Deputaţilor, afirma: "Eu am propus de mai mult timp să facem un dicţionar de formule comune cu UDMR sau, eventual, să purtăm discuţiile într-o limbă străină, engleză sau franceză, pentru că în româneşte nu ne înţelegem! Dânşii nu sunt mulţumiţi cu termenii folosiţi în mod obişnuit, aducând concepte şi formulări noi. Ei spun autonomie personală la ceea ce noi numim libertate. Să fie oare nevoie de o nouă variantă la acest cuvânt vechi şi, aş spune, universal? În concluzie, sunt convins că, dacă vom fi mai riguroşi, vom reuşi să-i dovedim pe cei care au gânduri ascunse" (**1**, p.5).

Din textul reprodus mai sus nu reiese foarte clar dacă dl. Năstase reduce limbajul la vocabular sau nu. Iniţial, dânsul face apel la o "a treia limbă" sau la un "dicţionar de formule comune", ceea ce ne indică faptul că îşi doreşte un *vocabular*, nu un limbaj comun. Ulterior, când se referă la folosirea de către maghiari a noţiunii de "autonomie personală" în locul celei de "libertate", dl. Năstase lasă impresia că a sesizat diferenţa între *limbaje* (fiind vorba de două noţiuni distincte, iar nu de cuvinte diferite). Pentru ca, în final, să revină la problema "cuvintelor" şi să se întrebe: "Să fie oare nevoie de o nouă variantă la acest cuvânt vechi şi, aş spune, universal?"; prin această întrebare, autorul ei îşi developează apartenenţa la o anumită paradigmă (concepţia "limbajului-oglindă" sau a "comunicării-proces").

Da, spunem noi, cuvântul "libertate" *este* universal, dar sensul lui *nu este* universal. Cuvântul *este* vechi, dar tocmai de aceea are sensuri şi semnificaţii puternic ancorate în culturi *diferite***,** în "forme de viaţă" distincte[4].

De "o nouă variantă la acest cuvânt" nu ştim dacă este nevoie, dar ştim că *este nevoie* de operaţionalizarea lui în cele două contexte culturale (român şi maghiar) pentru a lua cunoştinţă de adevăratele obstacole în calea comunicării.

Dacă nu vom face efortul să conştientizăm aceste obstacole, vom continua să ne hrănim cu iluzia comunicării neproblematice, iar problemele apărute le vom pune, ca de obicei în astfel de cazuri, pe seama interlocutorilor (bănuiţi fie de incompetenţă lingvistică sau, mai general, comunicaţională, fie de rea-intenţie şi gânduri ascunse).

De altfel, o serie de poziţii exprimate în ultimul timp în legătură cu teza maghiară a autonomiei merg în direcţia evidenţierii problemelor de traducere din maghiară în Română; se pune mare preţ pe traducerea exactă a documentelor oficiale ale UDMR. Vom încerca să dovedim că aceasta este o problemă subsidiară şi că rezolvarea ei nu ne va ajuta să avansăm prea mult. Dacă românii şi maghiarii vor rămâne prizonierii propriului limbaj, vor rămâne tributari - şi unii şi alţii - opacităţii, intoleranţei şi tensiunilor generatoare de conflicte.

Aşadar, în care dintre situaţiile descrise mai sus ne aflăm atunci când vorbim de comunicarea româno-maghiară? Desigur, nici în prima nici în a doua, ci în ambele situaţii deodată! Ne găsim atât în faţa a două *vocabulare diferite*, cât şi în faţa unor ***limbaje diferite.*** Ceea ce ne interesează din perspectiva temei anunţate este, însă, diferenţa dintre *limbaje*, în special dintre sensurile atribuite unor termeni.

Cele mai interesante diferenţe între utilizarea unor termeni de către români şi utilizarea aceloraşi termeni de către maghiari apar în cazul cuvintelor "stat", "naţiune", "stat naţional" şi "naţionalitate". Pentru discuţia noastră, aceste diferenţe prezintă maxim interes, deoarece poate fi explicată uşor prin diferenţa între modalităţile în care s-au format cele două naţiuni şi cele două state - român şi ungar, deci prin *"încărcătura culturală" a limbajului politic.*

În limba maghiară, din cuvântul *nemzet* ("naţiune") sunt derivate atât sensul noţiunii "naţionalitate" cât şi cel al noţiunii "etnie", ambele noţiuni fiind exprimate de acelaşi cuvânt: *nemzetiseg*. Faptul că "naţionalitate" derivă din "naţiune" nu ar trebui să mire (aceeaşi situaţie o întâlnim şi în limba română). Dar faptul că în limba maghiară pentru "etnie" nu există un cuvânt aparte, trebuie să ne pună pe gânduri.

De altfel, atunci când se exprimă în limba română, maghiarii folosesc deseori termenul de "naţiune" în locul celui de "naţionalitate". De pildă, domnul Borbely Imre, deputat al UDMR, declara recent, într-un amplu interviu, că "scopul final al politicii maghiare în România" este dobândirea de către maghiarime a "statutului de *naţiune*-partener", considerând, printre altele, că "starea firească ar fi coexistenţa a două *naţiuni* în aceeaşi ţară" (**2**, p.3 - *subl.ns.*).

Are loc aproape o suprapunere semnatică între "etnie", "naţionalitate" şi "naţiune"; astfel, expresia românească "stat naţional unitar" se traduce în ungureşte prin *"stat unitar (= omogen) din punct de vedere etnic"*. Dintr-o asemenea perspectivă, putem înţelege mai bine idiosincrazia unor maghiari faţă de sintagma românească prezentă şi în Articolul 1 (paragraful 1) al *Constituţiei României**, pe care ei o percep ca expresie concentrată a unui program de deznaţionalizare (iar dacă nu o percep cu toţii aşa, sunt îndemnaţi s-o facă, tocmai în virtutea ambiguităţii semantice pe care o discutăm).

Este evident că pentru vorbitorul de limbă maghiară nu există o distincţie relevantă între sintagmele "stat multinaţional" şi "stat cu minorităţi naţionale" sau "stat cu naţionalităţi". Pentru el, un stat care are naţionalităţi are mai multe "naţiuni", altfel spus, este un stat... "multinaţional". Din această perspectivă, România nu se poate defini ca stat (uni)naţional, deoarece are mai multe "naţiuni" (sau naţionalităţi).

---

* "România este stat naţional, suveran şi independent, unitar şi indivizibil" (Articolul 1, paragraful 1 din *Constituţia României*, adoptată în şedinţa Adunarii Constituante din 21 noiembrie 1991.

Astfel, într-un recent interviu acordat postului de radio "Kossuth" (Ungaria), dl. Ferenz Glatz, directorul Institutului European din Budapesta, afirma că, în urma Tratatului de la Trianon, în locul imperiilor habsburgic şi otoman s-au format *"state multinaţionale* (sunbl.ns.) în care minorităţile au fost aservite majorităţii**"** (**3**, p.5). Este evidentă identitatea semantică dintre "naţiune" şi "naţionalitate", din moment ce avem în faţa ochilor o inferenţă logică de la "minorităţi" la "stat multinaţional".

Dar aceasta se explică prin *determinarea culturală (socio-istorică) a sensului acestor termeni,* iar nu prin lipsă de logică şi nici prin necunoaşterea istoriei, aşa cum crede dl. Radu Vasile, care comentează afirmaţia specialistului ungur: "Desigur că avem de-a face cu o logică şi o cunoaştere a realităţii istorice ce poate fi, în acest caz, doar a unui elev de clasa a IV-a" (*idem).*

Din perspectiva identităţii semantice dintre "naţiune" şi "naţionalitate", în mintea d-lui Glatz nu poate să apară nici o contradicţie logică între noţiunea de *stat-naţiune* şi aceea de *stat multinaţional.* Dacă pe teritoriul unui stat există mai multe naţionalităţi, acesta este un stat... "multinaţional" (în limba maghiară). Unde este contradicţia?[5]

Rezistenţa psihică a maghiarilor în faţa ideii de "stat naţional unitar" este amplificată şi de faptul că în româneşte atributul "naţional" poate fi interpretat şi ca adjectiv (ca în cazul trecerii de la "statul *român*" la "statul *românesc"*). Spre deosebire de alte limbi moderne, în care noţiunea se exprimă prin sintagma **stat-naţiune** (*state nation, etat nation*), în româneşte s-a impus această formulă ambiguă, care poate însemna atât stat al unei **naţiuni** cât şi stat al unei **naţionalităţi** ("naţional" derivându-se la fel de legitim din ambii termeni). Ambivalenţa semantică din româneşte devine, prin traducere în maghiară, univocitate semnatică (*sensul* de "naţionalitate" fiind preferat): **statul unei naţionalităţi** (în ungureşte, al unei *etnii*); în noul context semantic, atributul "unitar" se traduce prin "omogen", pierzându-şi sensul originar din limba română, unde reprezenta antonimul la "federal".

Celui care vorbeşte maghiara ca limbă maternă nu-i va trece niciodată prin minte să spună "naţionalizarea mijloacelor de producţie", căci asta ar însemna însuşirea acestora de către o naţionalitate sau, forţând puţin, *"etnicizarea* mijloacelor de producţie". El va folosi în sintagma de mai sus cuvântul *allamositas* ("etatizare").

Tot aşa, ungurul nu poate formula sintagme care în româneşte sună foarte firesc, cum ar fi: "campionat naţional", "stadion naţional" sau "televiziune naţională"; acestea ar suna cel puţin bizar, dacă nu absurd: "campionat etnic", "stadion etnic" sau "televiziune etnică". Vorbitorii nativi ai limbii maghiare spun: *orszagos bajnosag* ("campionat la nivel de ţară"), *nepstadion* ("stadion al poporului"), *orszagos televizio* ("televiziunea ţării") sau *allami televizio* ("televiziune de stat").

De unde vine această diferenţă? De ce spun ungurii "la nivel de ţară" (*orszagos)*, acolo unde Românii spun "naţional"?

Să ne amintim că, timp de 1000 de ani, statul ungar a fost un stat eterogen din punct de vedere etnic (în ungureşte: "eterogen din punct de vedere *naţional*"). Pentru unguri, termenul "naţional" reprezenta un nivel inferior, particularist, în raport cu nivelul "statal", "al ţării". Problemele şi aspectele "naţionale" erau ale românilor, germanilor, slovacilor sau sârbilor, iar nu "ale ţării". Până astăzi, la 75 de ani de când Ungaria a devenit un "stat naţional unitar" (în sensul de "omogen din punct de vedere etnic"), vorbitorii de maghiară folosesc expresia *nemzeti allamok* ("state naţionale") despre *alte state, altele decât Ungaria!*

Aceşti termeni ai *limbajului* conţinut de cultura politică maghiară decupează o realitate istorică net diferită de realitatea reflectată de *limbajul* propriu culturii politice româneşti. Dacă statul ungar s-a constituit mai întâi ca stat supranaţional, devenind abia după primul război mondial un *stat-naţiune* în sensul modern al acestei idei, statul român unitar s-a desăvârşit ca stat-naţiune prin unirea vechilor state feudale (pre-moderne). La români, constituirea şi

desăvârşirea statului-naţiune au fost rezultatele unui proces ascendent, *de la particular la general*; pentru unguri, statul-naţiune este rezultatul unui proces de descompunere, care a mers *de la general la particular* şi care a fost şi încă este perceput de mulţi maghiari ca un proces de degradare, de "cădere".

În contextul istoric care explică percepţia românească asupra statului-naţiune, înţelegem mai bine de ce ideea "statului naţional" este una dintre cele mai scumpe idei al spiritualităţii româneşti. Sintagma de "stat naţional" exprimă, în plan lingvistic, unul dintre cele mai mari succese ale românilor - dacă nu cumva chiar cea mai preţioasă cucerire istorică a lor de până acum[6]. Iată ce nu înţeleg cei care atacă primul paragraf din *Constituţia României!*

Explicaţia istorică pe care am propus-o mai sus poate fi testată şi pe alte cazuri, similare - de pildă, limbajul folosit în fostele republici sovietice şi cel folosit în actualele republici ex-sovietice.

Pentru limbajul oficial al regimului de la Moscova, folosirea termenilor "naţiune", "naţional", "la nivel naţional" etc. era atât de periculoasă, încât a fost înlocuită - sistematic, timp de şapte decenii - cu termenii "republică", "republican", "la nivel republican". Conceptul de "naţiune" a fost păstrat mult timp în rezervă pentru a fi avansat, odată cu *Constituţia* lui Brejnev, în formula ideologică de... "naţiune sovietică" (!).

Procesul de eliberare naţională declanşat la începutul deceniului 10, soldat până acum cu destrămarea fostei Uniuni Sovietice, pune elitele conducătoare din noile state în faţa unor probleme de terminologie. După ce, decenii la rând, termenul de "naţiune" şi "naţional" au avut o conotaţie peiorativă (fiind asimilat cu "naţionalism", "spirit îngust, localist", "particularism" "înapoiere istorică" şi chiar "atitudine reacţionară"), el trebuie folosit în noul context într-un sens contrar. Prin trecerea din paradigma imperială în cea a statului-naţiune, sensul cuvintelor se schimbă; se ***naşte un nou limbaj***, construit din elementele *aceluiaşi vocabular.*

Iată ce spunea în aprilie 1995 Leonid Kucima, preşedintele Ucrainei, vorbind în faţa parlamentului: "Pentru prima dată în ultima perioadă au crescut tirajele publicaţiilor, atât ale celor *general-naţionale* (subl.ns.- D.B.), cât şi cele ale celor regionale" (**4**). Tot în faţa Radei Supreme, preşedintele ucrainian avertiza: "Nu ne vom ridica nicicând la nivelul ţărilor-lider dacă recunoaşterea economică a Ucrainei nu va deveni o idee unificatoare *general-naţională*" (*idem*). Şi aşa mai departe… De câte ori vrea să semnaleze existenţa unor interese naţionale sau necesitatea realizării unităţii naţionale, Kucima simte nevoia să adauge, înaintea lui "naţional", atributul "general". El vorbeşte despre necesitatea... "unirii *general*-naţionale".

Nimic nu poate fi mai elocvent pentru schimbarea de paradigmă şi, implicit, a limbajului aferent. Dacă în epoca sovietică "naţional" echivala cu "particular", ca şi în epoca Imperiului Austro-Ungar, în epoca statului-naţiune ucrainienii trebuie să înveţe să perceapă "naţionalul" ca pe ceva "general", care transgresează interesele localiste, regionale sau de grup, iar preşedintele lor trebuie să-i ajute să înveţe noul limbaj.

Ne vom opri aici cu analiza clivajelor culturale, a diferenţelor de limbaj care se datorează unor "forme de viaţă" diferite, unor experienţe istorice diferite. Analiza de caz pe comunicarea româno-maghiară ar putea continua, aplicându-se pe termeni cum ar fi "autonomie", "drepturi colective" etc. Ea ar evidenţia existenţa unor tradiţii culturale şi intelectuale foarte diferite - deşi, în egală măsură, europene[7].

Ceea ce este mai important este de a evalua şansele pe care le avem de a depăşi aceste obstacole ale comunicării. Altfel spus, ce posibilităţi există să ne înţelegem unii pe alţii şi să nu continuăm acest "dialog al surzilor" atunci când atacăm probleme esenţiale ale existenţei noastre?

Specialiştii în teoria comunicării sociale propun câteva măsuri terapeutice împotriva acestei maladii a comunicării, devenită evidentă abia în epoca noastră, a "satului mondial". Conştientizarea clivajelor culturale şi a diferenţelor de limbaj trebuie însoţită de *folosirea unui discurs meta-comunicaţional* (ceea ce am încercat şi noi, în această lucrare). Traducerea limbajelor trebuie să fie însoţită de *măsuri de protecţie* împotriva confuziilor şi suprapunerilor de sensuri. Un bun exemplu sunt considerate a fi culturile americană şi franceză, unde se practică o *inventariere periodică a terminologiei* şi o *standardizare a acesteia*; ele sunt urmate de vaste *programe educaţionale în domeniul comunicării.* Dar aceste lucruri fac obiectul unei alte discuţii.

N O T E

1. De exemplu, comunicarea dintre reprezentanţii culturii *rurale* (tradiţionale) şi reprezentaţii culturii *urbane* (moderne). În România de azi, 45,7% din locuitorii domiciliază la ţară, iar 54,3% - în mediul urban, adică 12,58 milioane. Dintre aceştia, cca 8 milioane (adică 3/4) sunt proveniţi din mediul rural în ultimele cinci decenii, fiind "orăşeni" la prima sau la a doua generaţie. Ei păstrează şi practică o serie de modele culturale specifice culturii pre-moderne, ceea ce se manifestă în comportamentul empiric observabil, dar şi în comportamentul comunicaţional, tributar în mare parte modelelor culturale de tip ţărănesc, specifice "societăţilor închise". Cercetarea barierelor culturale în comunicarea dintre români şi români ar trece în ochii opiniei publice drept o temă "nepotrivită", dacă avem în vedere că mulţi "formatori de opinie" împărtăşesc ei înşişi modele culturale arhaice, chiar dacă se consideră "occidentali" sau "europeni". Ar fi ca şi când am vorbi de funie în casa spânzuratului!

Din cele spuse mai sus nu trebuie trasă concluzia că barierele comunicaţionale, cel puţin cele din viaţa politică, nu sunt conştientizate. Dar ele nu sunt explicate prin intermediul "bagajului cultural"; de regulă sunt puse fie pe seama relei credinţe a partenerului, fie pe seama *incompetenţei* acestuia. După cum vom vedea în continuare, la fel sunt explicate şi barierele din comunicarea politică între români şi maghiari, deşi în acest caz diferenţele culturale sunt mult mai evidente şi au un grad foarte înalt de acceptanţă socială. Se pare că ne aflăm în faţa unei concepţii despre natura limbajului şi a comunicării specifice culturilor pre-moderne, caracterizate printr-o slabă conştiinţă a multiculturalităţii şi prin convingerea că limbajul propriu este o "oglindă" a realităţii "obiective", dată înainte şi independent de reflectarea ei în limbaj. O astfel de concepţie face parte din simţul comun în România de azi.

2. De exemplu, în limba maghiară nu există diferenţa de gen a substantivelor şi pronumelor.

3. După cum se ştie, prima condiţie a unei comunicări reale (nu iluzorii) este existenţa unui *limbaj comun,* înpărtăşit de toţi participanţii la actul comunicării. Dar "limbaj" nu înseamnă doar "vocabular"; el presupune şi anumite *norme de organizare a discursului*, precum şi *un anumit sens acordat cuvintelor*. În studiul nostru va fi abordată cu prioritate această exigenţă: toţi participanţii la comunicare să acorde *acelaşi sens* cuvintelor utilizate.

4. Cu cât un cuvânt este mai vechi, cu atât mai puţin este susceptibil de universalitate semantică. Pentru a da un alt exemplu de "cuvânt vechi", una era "iubirea" în *Vede*-le indiene, alta era la Platon, alta este *iubirea* creştină şi alta este *iubirea* tematizată de Şcoala de la Frankfurt.

5. Contradicţia apare în contextul semantic al limbii române, unde "stat-naţiune" devine *stat naţional* (cu posibile sensuri multiple). În acest context nu se poate gândi despre un stat că este în acelasi timp *naţional* şi *multinaţional* (s-ar încălca principiul logic al non-contradicţiei). Ceea ce "în ungureşte" este logic necontradictoriu, "în româneşte" devine contradictoriu. **Dar şi invers!** De pildă, "în româneşte" nimic nu sună mai firesc (mai "logic") ca expresia *Muzeul Militar Naţional*, ceea ce "în ungureşte" este o *contradictio in adjecto*: un muzeu ori este "militar" ori este "naţional" (adică "etnic"), aşa cum este Muzeul Ţăranului Român.

6. Spre deosebire de popoarele din Europa de Vest, unde statele-naţiune au fost opera politică a unei burghezii puternice în plan economic, românii şi-au făurit un stat modern nu pentru a rezolva problemele guvernării, ale repartizării justiţiei sau ale ordinii sociale, nici pentru a tranşa problema legitimităţii unei clase dominante. Plasaţi "prost" din punct de vedere geopolitic, în zona de întâlnire a trei mari imperii (Otoman, Rus şi Hasburgic), românii şi-au făurit statul naţional unitar pentru a-şi salva fiinţa naţională, pentru a-şi putea manifesta identitatea. În epoca modernă, formele anterioare de exprimare a identităţii (etnicitatea sau religia, de pildă) nu mai erau funcţionale; singura formă care la asigura românilor supravieţuirea ca popor devenise, în zorii modernităţii, statul-naţiune.

7. De pildă, percepţia drepturilor omului ca drepturi colective sau individuale este determinat de două tradiţii intelectuale la fel de prezente în mentalul european, care s-au ciocnit pentru prima dată în mod explicit în celebra "ceartă a universaliilor": realismul şi, respectiv, nominalismul. Originate în spiritualitatea Greciei antice, aceste două tradiţii au străbătut cultura europeană timp de două milenii, confruntându-se astăzi în planul artei şi al filosofiei, al cunoaşterii ştiinifice şi al epistemologiei, dar şi al gândirii politice.

Unele categorii mentale, cum ar fi noţiunea de "drepturi colective" cu care se operează în cultura politică a maghiarilor, sunt tributare paradigmei platoniciene sau "realiste"; în cealaltă paradigmă (să-i spunem "nominalistă"), aceste categorii nu pot fi gândite, iar noţiunile ce le corespund nu au sens. Când la masa tratativelor se întâlnesc cele două paradigme culturale (în sensul de cultură *politică*), dialogul degenerează inevitabil într-un "dialog al surzilor".

Pentru mulţi cititori, adepţi ai concepţiei "limbajului-oglindă ", va fi şocantă afirmaţia următoare, dar credem ca dificultăţile din negocierile pentru Tratatul de bază româno-ungar vin şi din diferenţele dintre două limbaje: unul solidar cu o paradigmă culturală de sorginte aristotelică, altul - solidar cu "realismul" de sorginte platoniciană, filtrat pe filieră catolică, respectiv protestantă. Sesizând problema doar pe jumătate, ministrul de externe al Ungariei,

dl. Laszlo Kovacs, afirma într-o declarație de presă ("*Nepszava*", 12 iulie 1995) că Tratatul de bază cu România stagnează datorită unor "probleme de interpretare".

Spunem "doar pe jumătate" fiindcă avem mari rezerve față de o explicație care invocă *interpretarea*. Când reprezentantul altei culturi se raportează altfel decât noi la un obiect, un proces sau un eveniment, aceasta nu înseamnă întotdeauna că *îl interpretează* altfel (etnocentriştii ar spune că îl interpretează *eronat*). Uneori, el se raportează altfel pentru că *se raportează la altceva*. În relațiile cu alte grupuri culturale pe care le considerăm *ab initio* inferioare (de pildă, în raporturile cu rromii), suntem tentați să punem comportamentul "deviant" pe seama unei interpretări defectuoase a realității. A avea *altă* cultură devine, astfel, a avea o cultură *inferioară* sau *a nu avea* cultură (a nu avea cultură suficientă pentru o interpretare "corectă " a realității, pe care să se întemeieze un comportament "adecvat").

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. * * * - *"Cronica Română"*, Bucureşti, 12 iunie 1995
2. * * * - "*Cronica Română"*, Bucureşti, 12 mai 1995
3. Radu Vasile - "O perspectivă tribală" (II), în *"Cronica Română"*, 8 iunie 1995
4. * * * - "Adresarea preşedintelui Ucrainei, Leonid Kucima, către Rada Supremă a Ucrainei, la 4 aprilie 1995", în *"Zorile Bucovinei"* nr. 21/12 aprilie 1995

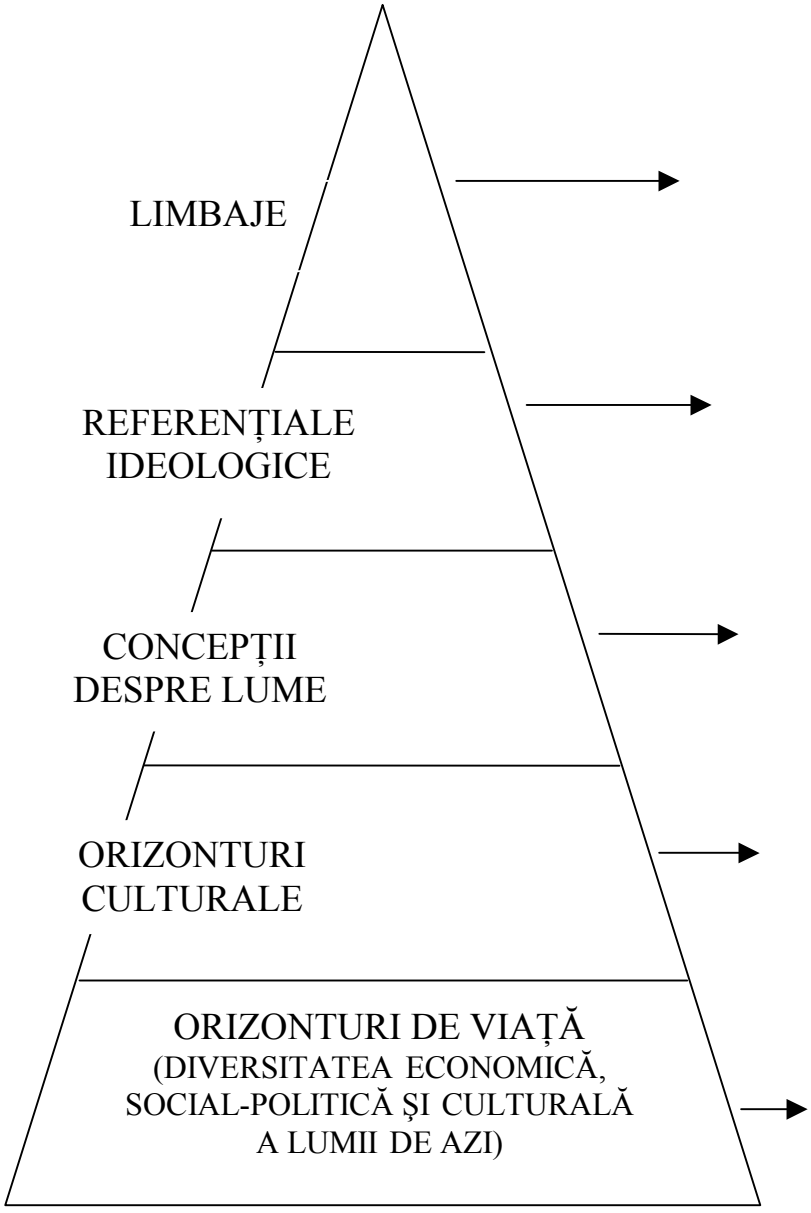
NOTĂ – iulie 2001

Acest studiu de caz a fost valorificat publicistic în mai multe etape. O primă formă (asemănătoare celei prezentate aici) a fost publicată de revista "*Egyutt" – "Împreună"* (nr. 8/1995), editată de fundația culturală omonimă, care are ca scop "promovarea prieteniei româno-maghiare". În anul următor, un studiu mai amplu, cu o consistentă introducere "teoretică", a fost publicat în volumul *Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România. Studii şi cercetări* (coord. Ana Tucicov-Bogdan), editat de Fundația "Armonia" pentru familiile etnic-mixte din România. După încă un an, o variantă prescurtată a analizei de caz a fost preluată de revista budapestană "*P R Herald*" (nr. 4/1997), editată de Asociația Maghiară de Relații Publice. Pentru autorul studiului, publicarea acestuia în revista comuniatorilor din Ungaria a însemnat mai mult decât acceptarea ideilor şi ipotezelor avansate; ea a însemnat acceptarea analizei sale lingvistice de către unii dintre cei mai competenți vorbitori ai limbii maghiare (limbă pe care autorul nu o vorbeşte).

Anexa 3

"PIRAMIDA PLURALITĂȚII"

În actualul stadiu de universalizare a istoriei, multiplele diferențe dintre participanții la comunicarea interideologică sunt conştientizate în măsuri diferite, iar comportamentul comunicațional este reglementat sau nu în funcție de gradul de conştientizare a diferențelor. În consecință, comunicarea interideologică se defăşoară pe niveluri şi în modalități diferite:



ÎNTOTDEAUNA, dar prin intermediul limbajelor diferite (= "dialogul surzilor");

RAR, datorită dificultății de a sesiza existența sau posibilitatea existenței altui referențial (diferit de cel împărtăşit de fiecare locutor);

FOARTE RAR, datorită faptului că celelalte concepții filosofice apar ca nelegitime (= dogmatism, sectarism);

APROAPE NICIODATĂ, datorită convingerii că alte orizonturi culturale sunt nesemnificative (= etnocentrism: "eurocentrism", "panamericanism" etc.);

NICIODATĂ, datorită convingerii că s-ar complica problema inutil, deoarece actuala diversitate a lumii fie că este o stare "eternă", fie că este depăşibilă doar prin strategii neocolonialiste.

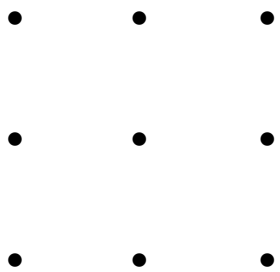
Anexa 4

JOCUL "UNIREA PUNCTEOR"

(*apud*, Ioniță Olteanu, *Speranța în om,*
Editura Politică, Bucureşti, 1987, p. 259)

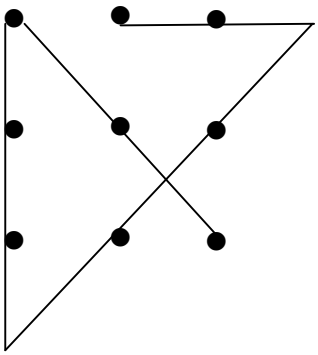
Ni se dă o grupare de nouă puncte dispuse sub formă de pătrat în trei şiruri de câtre trei. Ni se cere să le unim pe toate prin linii drepte trasate în aşa fel încât punctele să formeze un "şirag", iar creionul să nu se ridice de pe hârtie, fiecare punct fiind atins numai o dată (*fig. 1*).

Figura 1:



În mod normal, presupunem fără temei că vârful creionului trebuie să rămână în cadrul pătratului, caz în care nu există soluții. Dar *schimbând percepția asupra a ceea ce este posibil* şi lăsând liniile să depăşească limitele pătratului, soluția apare cu uşurință (vezi *fig. 2)*.

Figura 2:

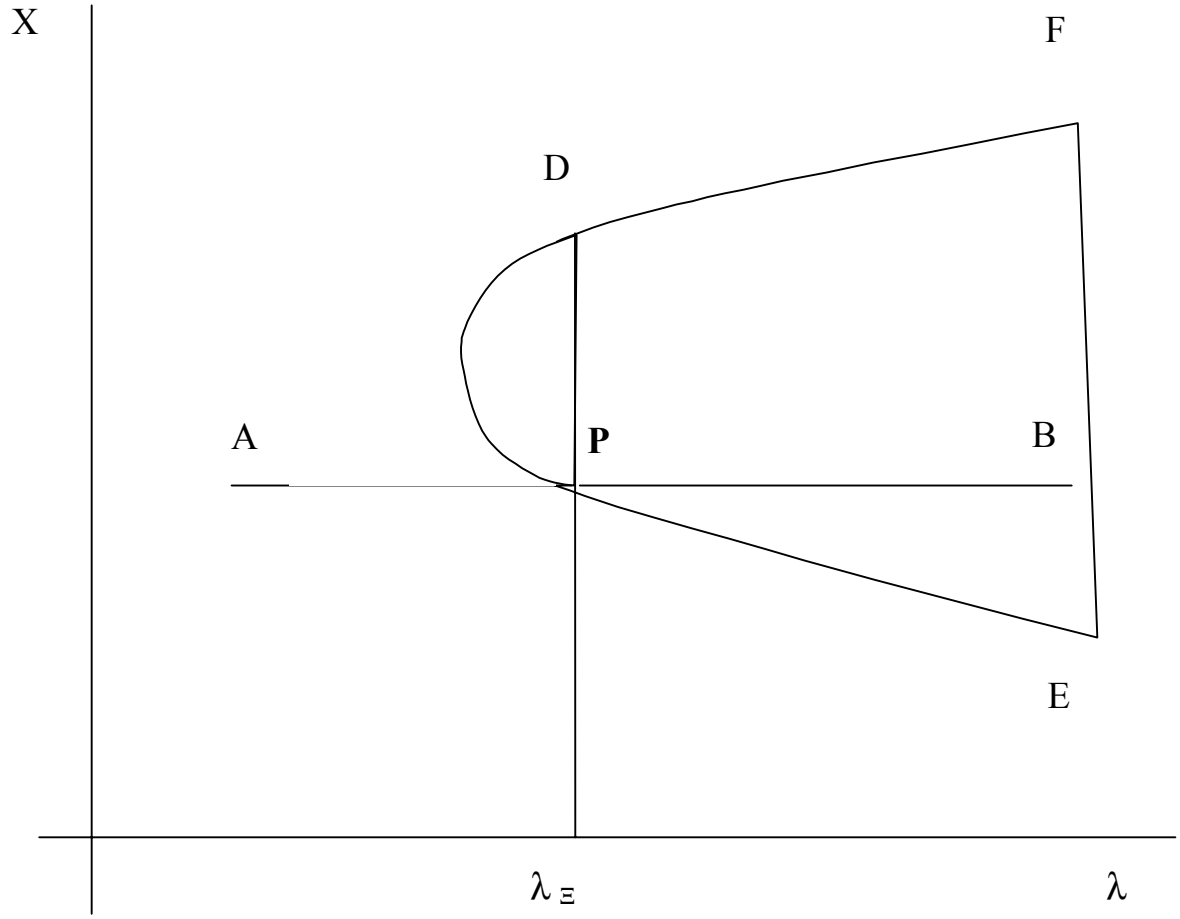


Interpretare: la fel se întâmplă şi cu "barierele" în comunicarea interculturală şi interideologică: atâta timp cât persistă unele idei preconcepute, nu există speranță pentru o soluție (de exemplu, o soluție pentru unificarea culturală a Europei). Schimbarea percepției (de pildă, trecerea de la paradigma lui "ori-ori" la cea a lui "şi-şi" sau de la "multiculturalism" la "cultura n+1") ar aduce cu sine unele speranțe.

În exemplul de mai sus, ceea ce este *imposibil* într-un referențial perceptiv, devine *posibil* în alt referențial; la fel se întâmplă şi în cazul paradigmelor culturale sau al referențialelor ideologice.

Anexa 5

Diagrama unei bifurcaţii asimetrice, cu cele două orizonturi ale dezvoltării: unul liniar (AP) şi altul neliniar (PDF sau PE), unde P = pragul Prigogine



În punctul de bifurcaţie **P,** traiectoria liniară AP se ramifică (devenind de fapt "traiectorie *fuzzy*"); legea negării negaţiei nu poate prezice decât, cel mult, propagarea liniară a dezvoltării pe direcţia (instabilă) PB.